Joaquín García - Huidobro

Filosofía y retórica del iusnaturalismo



Universidad Nacional Autónoma de México

FILOSOFÍA Y RETÓRICA DEL IUSNATURALISMO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Serie ESTUDIOS JURÍDICOS, Núm. 33

Coordinador editorial: Raúl Márquez Romero
Cuidado de la edición y formación en computadora: Wendy V. Rocha Cacho

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO

FILOSOFÍA Y RETÓRICA DEL IUSNATURALISMO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO, 2002

Primera edición: 2002

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

Impreso y hecho en México

ISBN 970-32-0204-7

“*y mientras dura su vida contempla la luz del sol*”
Ilíada, XVIII 61

A Alejandro Vigo

CONTENIDO

Filosofía y retórica del iusnaturalismo, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 9 de octubre de 2002 en los talleres de Formación Gráfica, S. A. de C. V. En esta edición se empleó papel cultural 57 x 87 de 37 kgs. para los interiores y cartulina couché de 162 kgs. para los forros. Consta de 1,000 ejemplares.

PRÓLOGO

Casi todos los filósofos del derecho se conmueven al leer *Antígona*, y celebran el valor de esa mujer que pone los dictados de la conciencia por encima de la fuerza de los poderosos. También están de acuerdo en situar en esas páginas el acta de nacimiento de la tradición iusnaturalista. Sin embargo, no son demasiados los que hoy están dispuestos a contarse entre los que siguen esa tradición. Las razones de esa reticencia son variadas, y muchas veces tienen poco que ver con causas estrictamente filosóficas. Uno de los factores que hacen difícil la discusión en torno al iusnaturalismo es que no resulta clara su caracterización. Para muchos autores, particularmente los de inspiración positivista, lo propio de una postura iusnaturalista es exigir la presencia de determinados componentes evaluativos para considerar al derecho como tal. Dicho con otras palabras, lo esencial sería la admisión de la frase agustiniana "la ley injusta no es ley, sino violencia". En este análisis suele incurrirse en un doble error: el primero consiste en considerar como esencial una tesis que es sólo derivada y que ni siquiera es común a todos los autores iusnaturalistas. El segundo consiste en no entender lo que están diciendo los iusnaturalistas cuando hacen dicha afirmación, lo que lleva a resultados, a mi juicio, poco felices, como los de Hoerster. Según este autor, si sólo la ley justa es derecho, entonces los iusnaturalistas al hacer ciencia del derecho serían como unos meteorólogos que consideran que sólo el buen tiempo es tiempo: no podrían hacer meteorología.[1] El iusnaturalismo puede ser una teoría verdadera o falsa, pero no es absurda. Si se

1 *Cfr.* Hoerster, N., *En defensa del positivismo jurídico*, Barcelona, Ge-

llega a una conclusión semejante, que lleva a eliminar veinticinco siglos de reflexión filosófica sin tomarse la molestia de conocerlos suficientemente, lo probable es que haya que revisar su caracterización. La razón de fondo en estos malentendidos es que los iusnaturalistas trabajan constantemente con una noción que es casi ignorada en el mundo filosófico moderno, a saber, la de analogía.[2] Cuando ellos dicen que la ley injusta no es derecho lo que están indicando es que no lo es *en la misma medida y con la misma intensidad* que la ley justa. Al introducir la noción de analogía realizan un aporte importante (no en vano muchos autores de filiación positivista la están aceptando), aunque tiene por costo una aparente pérdida de seguridad y certeza, valores que son muy caros al mundo moderno.

En las páginas que siguen se recogen diversos trabajos que buscan caracterizar algunos de los intentos iusnaturalistas más relevantes y abordar temas importantes a partir de esa tradición, como el de los absolutos morales o el del alcance de nuestra responsabilidad. Se comienza por *Antígona*: no podía ser de otra manera. Se sigue con Aristóteles, Tomás de Aquino y algunos representantes contemporáneos que han continuado y enriquecido esa corriente de pensamiento, que está lejos de constituir una doctrina completa y coherente, aunque siempre mantiene un aire de familia.

Gran parte de estos trabajos se han escrito con el apoyo de *Fondecyt* (Chile) y la valiosa ayuda bibliográfica proporcionada por la *Fundación Mustakis*, el *Servicio Alemán de Intercambio Académico* y la *Fundación Alexander von Humboldt*. A todos ellos la gratitud del autor, lo mismo que a Jorge Martínez Barrera, Alejandro Vigo, Alfonso García Marqués, Fernando Inciarte,

disa, 2000, citado por Squella, A., *Filosofía del derecho*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 2001, p. 368.

2 Para este tema es ya clásico: Kaufmann, A., *Analogía y naturaleza de la cosa. Hacia una teoría de la comprensión jurídica*, trad. de E. Barros Bourie, Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 1976.

Werner Krawietz, Paul-Ludwig Weinacht, Modesto Santos, Carlos I. Massini, Renato Rabbi-Baldi, Steve Brock, Manuel Fontán, Pedro Serna, Raúl Madrid, Jorge Peña, María Elton, Cristóbal Orrego, José Ignacio Martínez, Antonio-Carlos Pereira Menaut, Cristóbal Silva, Javier Saldaña, Paulo Ferreira da Cunha, Alejandro Miranda, Ana María de Petris, Agustín Squella, Aldo Valle, Marcelo Boeri y Hugo Herrera.

Santiago, 9 de enero de 2002

CAPÍTULO PRIMERO

LOS ARQUETIPOS HUMANOS EN ANTÍGONA

George Steiner ha destacado cómo la inmensa mayoría de los tipos humanos a partir de los cuales definimos nuestra cultura han sido aportados por los griegos. Icaro, Prometeo, Penélope, Ulises, Edipo y Antígona son quizá los principales. Después de las tragedias y la mitología griegas son pocas las figuras que tienen una importancia semejante. Steiner cree descubrir tan sólo el caso de don Juan Tenorio.[1] El juicio resulta probablemente exagerado. Don Quijote y Sancho definen no sólo la cultura del barroco, sino que constituyen paradigmas hasta el día de hoy. Y otro tanto habría que decir de Hamlet y Fausto, si bien estas figuras son, en buena medida, variaciones de un material proporcionado por los griegos.

En el caso de Sófocles, por influencia del psicoanálisis, la figura de Edipo adquirió una importancia decisiva en nuestro tiempo. Este personaje está presente incluso en aquellas tragedias que están ambientadas después de su muerte, como es el caso de *Antígona*. Él representa como nadie el trágico destino de la familia de los Labdácidas y —muchos siglos antes que Freud— Aristóteles lo tuvo en mente a la hora de elaborar su teoría de la tragedia.[2] Con todo, en este trabajo se busca volver sobre la segunda de las más famosas tragedias de Sófocles, *Antígona*. Esta obra no sólo ha merecido la atención de los estudiosos, desde Goethe, Hegel y Kirkegaard, hasta el propio Stei-

1 Steiner, G., *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, Barcelona, Gedisa, 1987, pp. 105-107.

2 *De poetica*, 13, 1453a11; 26, 1462b2, etcétera.

ner. También ha servido como motivo de inspiración para innumerables versiones: Hölderlin, Anouilh, Cocteau, Brecht y, en nuestro medio hispanoamericano, Leopoldo Marechal han escrito su *Antígona*. De este modo, aunque hay más páginas escritas sobre Edipo, son más los que han querido recrear la historia de su hija, y todo hace pensar que este interés seguirá creciendo.

Si vamos a esta tragedia a buscar los arquetipos humanos que presenta, nos encontramos con la sorpresa de que, junto con esas grandiosas figuras centrales que son Creonte y Antígona, hay una serie de personajes secundarios que no sólo son decisivos en la trama, sino que ponen una enorme densidad psicológica: Ismena, Hemón, el anciano Tiresias, el guardia y las intervenciones del coro nos proveen de un rico material para identificar las formas de ser humano.

La historia es conocida. Veamos el resumen que de ella nos hace un autor de la antigüedad, Salustio:

> La obra debe su nombre a que es Antígona en quien se basa el argumento. En efecto, el cuerpo de Polinices yace insepulto y Antígona intenta enterrarlo, pero es impedida por Creonte. Y, sorprendida cuando lo enterraba, es muerta. Pero Hemón, el hijo de Creonte, la amaba y, no pudiendo soportar semejante desgracia, se da la muerte. Tras esto, también su madre, Eurídice, pone fin a su vida con un lazo.[3]

Hoy, nosotros la caracterizaríamos de una manera un tanto distinta, como se puede ver en el famoso texto que Simon Weil escribió para una revista obrera relatando la tragedia.[4] Es posible que apenas le diésemos importancia a Hemón y su muerte, y en cambio pusiéramos el énfasis dramático en la lucha entre la ley injusta y la conciencia. No es casual esta diferencia, pues en

3 Citado en Sófocles, *Antígona*, trad., introducción y notas de L. Pinkler y A. Vigo, Buenos Aires, Biblos, 1987, p. 68. Las traducciones se toman de este texto.

4 "Antígona", en Sófocles, *La fuente griega*, Buenos Aires, Sudamericana, 1961.

un contexto judeocristiano la relación del hombre con los criterios políticos dominantes adquiere un especial dramatismo, ya que se acepta que la polis no es capaz de determinar el sentido último de la existencia. Veamos, entonces, algunos de los personajes más característicos.

I. CREONTE

La idea de que la polis agota el sentido último de la existencia está representada paradigmáticamente por Creonte. En esto su figura no es actual, ya que nuestros contemporáneos parecen, a primera vista, muy poco dispuestos a aceptar un poder ante el cual deben someterse por completo. Es más, al enaltecer los valores patrios por sobre todo, Creonte se hace particularmente odioso a muchos hombres de nuestro tiempo.

Sin embargo, hay un par de aspectos en la argumentación de Creonte que la hacen muy actual. El primero es que toda su justificación está impregnada por lo que Max Weber llamó una ética de la responsabilidad.[5] El criterio moral fundamental está dado, para Creonte, por los resultados. Es bueno aquello que, en último término, engrandece a la ciudad y malo lo que la debilita.[6] No se cuestionan o someten a valoración las acciones en sí mismas, ni siquiera sus motivaciones, sino su aptitud para fortalecer o arruinar la ciudad. Esta lógica del cálculo es posible en la medida en que se acepte un supuesto no declarado, a saber, la existencia de una común medida de valor que permite juzgar los resultados de nuestras acciones. En efecto, en todos los razonamientos prácticos de carácter utilitario está supuesta la existencia de una común medida de valor que permita determinar el curso de acción que maximice los beneficios y minimice los costos. Sin embargo, este tipo de empeños, aparentemente tan

5 *Cfr. El político y el científico*, 3a. ed., Madrid, Alianza, 1972, p. 163.
6 *Cfr.* vv. 665 y ss.

fáciles, presenta algunos problemas, y la historia de Creonte los muestra como pocos.

De una parte, no conocemos el futuro y no tenemos una claridad, ni siquiera mediana, de las consecuencias que se derivarían con el tiempo de nuestros actos. Difícilmente podría pensar Creonte que su decreto que impedía la sepultura de Polinices iba a provocar, en último término, la muerte de su hijo único y de su mujer, sumiéndolo en la desgracia más completa.[7] Esto sucede no sólo porque somos libres y por la infinita suma de concausas que influyen en los sucesos que provocamos, sino también por otra razón, que es otra dificultad que se presenta a la ética de la responsabilidad.

Aparte de señalarse que no conocemos el futuro, se puede poner en duda la suposición utilitarista de que disponemos de una común medida de valor que nos permita comparar los cursos futuros de acción y determinar cuáles son los preferibles. Nos guste o no, no disponemos de una medida semejante. Creonte piensa que la tiene, y que el bien de la polis constituye aquella medida común de valor.[8] El costo de esta suposición es el empobrecimiento de la vida. En el caso en cuestión, aspectos tan importantes como los religiosos y los familiares quedan desatendidos, en cuanto no forman parte de dicho cálculo. Bien puede decirse que el pensamiento de Creonte se caracteriza por su unidimensionalidad, por su incapacidad de sopesar argumentos que no entren en la lógica que se ha predeterminado. Así se ve en el diálogo que mantiene con su propio hijo, Hemón, a pesar de los esfuerzos de éste por ser conciliador y presentar las cosas del modo que mejor se presten para el beneficio de su padre. Antígona, en cierto sentido, se halla en una posición más sencilla desde un punto de vista intelectual. Desde el momento en que ella se encuentra ante una exigencia no condicionada, en este caso la de enterrar a los muertos, cesa todo cálculo de conse-

7 *Cfr*. vv. 1307 y ss.
8 *Cfr*. vv. 665 y ss.

cuencias. Hay cosas que no se pueden realizar y omisiones que resultan inaceptables para una persona correcta. Y percibir que uno se encuentra ante una prohibición o una exigencia que no están sujetas a compensación es algo que está al alcance de todos los seres racionales, lo que no sucede con el poder calcular los escenarios futuros de la acción, que pretenden las éticas de la responsabilidad.

Junto a su utilitarismo, hay un segundo rasgo en la forma de actuar de Creonte que lo asemeja a muchos de nuestros contemporáneos: la desconfianza. Toda su argumentación está suponiendo que quienes piensan distinto están movidos por intereses ocultos y egoístas. En particular, el apego por el dinero.[9] No existe un bien común a todos, al que se llegue por la cooperación de los distintos miembros de la sociedad. El bien común es el bien de la organización, y su intérprete es sólo Creonte. El juego político es para él un juego de suma cero, en el cual lo que uno gana otro lo está perdiendo.

Los argumentos del monarca no son baladíes, y puede decirse que sintetizan un modo de pensar que ha tenido una constante presencia en la historia. Especial interés tiene su atribución al dinero de los males de la sociedad, y su opinión de que el dinero muestra el real talante de las personas. La idea no es original de Sófocles. Ya Heráclito había dicho: "¡Ojalá que no os falte la riqueza, efesios, para que quede probado lo perversos que sois!".[10]

¿Por qué el dinero muestra cómo son las personas? Porque multiplica sus capacidades de obrar y, en esa misma medida, muestra aquéllo que en otras ocasiones sería apenas perceptible. Sucede algo semejante a lo que hacemos cuando prolongamos los extremos de un ángulo: entonces lo que parecía pequeño se aprecia en toda su magnitud. Lo que Creonte no advierte es que con el poder pasa lo mismo que con el dinero. Así, mientras

9 *Cfr*. vv. 293 y ss., y 1055.
10 DK 22 B 125a.

Creonte en la tragedia *Edipo rey* se nos muestra como un consejero prudente, atento al bien de su cuñado y de toda la ciudad, una vez que adquiere el poder se presenta con una apariencia totalmente distinta. No significa necesariamente que haya cambiado: simplemente que ahora se nos hacen manifiestas algunas fracturas que en un principio apenas se habían expresado. Lo mismo ocurre con los hijos de Edipo. Eteocles acepta dividir el poder con su hermano Polinices. Es posible que no haya tenido la menor intención de gobernar más allá del año que le correspondía, pero una vez que posee el poder las cosas cambian, y se aprecia un apego al mismo que su hermano no podía haber percibido, pues si lo hubiese hecho jamás habría aceptado ese acuerdo.

II. HEMÓN

Muy distinto al de Creonte es el caso de su hijo, Hemón. En el pasaje en el que procura convencer a su padre para que deponga su propósito, toda la argumentación va encaminada a mostrar al monarca que, al hacerlo, está no sólo siguiendo lo que es más justo, sino, al mismo tiempo, obteniendo su bien y el de los habitantes de la ciudad:[11] "para mí, padre mío, no hay bien mayor que tú te encuentres dichoso; pues, ¿qué mayor gloria para los hijos que un padre floreciente en prestigio? De modo que no tengas en tu corazón tan sólo un modo de ver las cosas, creyendo que lo que tú dices y nada más es lo correcto".[12] La aproximación de Hemón es radicalmente optimista: es conveniente ser justo, y lo es respecto de todos. Cuando Creonte le dice que todo su discurso es por Antígona, Hemón no duda en agregar que es verdad, pero que también es "por ti y por mí y por los dioses infernales".[13] La justicia representa un interés

11 *Cfr*. vv. 634-638 y 683-723.
12 Vv. 701-706.
13 V. 755.

para todos, incluso para aquéllos que hasta ese momento tenían otra opinión:

> Vamos, cede en tu corazón, permítete un cambio. Pues, si cumple un consejo de mi parte, aunque soy más joven, yo afirmo que lo primordial es que un hombre esté por entero repleto de saber; y, de no ser así, pues las cosas no suelen tomar ese rumbo, también es noble aprender de los que hablan con razón.[14]

Por otra parte, aunque el lector puede adivinar con facilidad cuál es la posición de Hemón, en el diálogo con Creonte oculta parte de su pensamiento y esgrime, para comenzar, razones de conveniencia. Esto no debería extrañar a nadie. Es cierto que la moral no coincide siempre con la utilidad, pero no cabe duda de que existe un amplio campo en el que convergen. Por tanto, resulta legítimo esgrimir razones que quizá no son las últimas o las más profundas, pero que tienen el mérito de ser más aceptables para el interlocutor. La argumentación ética no se dirige a un individuo abstracto, sino a personas concretas, con pasiones y determinadas disposiciones que les facilitan entender un cierto tipo de argumentos y no otros. En la argumentación ética se busca que la verdad no sólo lo sea, sino que también lo *parezca*: lo verdadero debe tornarse verosímil para el interlocutor. De ahí la importancia de los ejemplos, las historias y los razonamientos que argumentan por reducción al absurdo.

Muy diferente es la situación cuando Hemón ve que no logra conmover a su padre. Aquí las razones se presentan de modo directo, y no elude la confrontación. Es más, busca expresamente marcar las diferencias. Los sucesos finales no son más que el desenlace de las posturas que se han asumido previamente. El suicidio de Hemón, al ver que su prometida estaba muerta, es la forma de dar a Creonte el castigo que le resultaba más doloroso, y de mostrarle los límites de su poder, incapaz de alcanzarlo en el reino de Hades.

14 Vv. 718-723.

III. El guardia

Tanto Hemón como Creonte razonan y argumentan con lo que podríamos llamar una lógica aristocrática. Es decir, como quien sabe que ha recibido más que el resto y tiene, por tanto, más de qué responder. Ambos consideran que deben contribuir para el mejor orden de cosas y viven sus exigencias con un especial dramatismo, como quien sabe que está desempeñando un papel en una trama más amplia que la que ve a su alrededor. En cambio, hay otros personajes que no se sienten afectados por lo público. Lo suyo no es vivir bien, sino tan sólo vivir. Es el caso del guardia que está encargado de custodiar el cuerpo muerto de Polinices. Su preocupación fundamental no es la justicia o injusticia de una situación, sino sobrevivir.

Dos son sus intervenciones. La primera de ellas parece sacada de la picaresca española. En ella da cuenta a Creonte de que alguien ha intentado dar honras fúnebres al difunto Polinices, aunque sin lograr acabarlas; en la segunda, informa que han capturado a Antígona, que intentaba enterrar a su hermano. Todas sus palabras son las de un hombre que sabe que su papel se limita a obedecer y a tratar de salvar la vida en el mundo de los poderosos. No hay el más mínimo asomo de cuestionamiento de los propios actos:

> Nosotros, al verla, nos aproximamos y con ello le dimos caza de inmediato, sin que se perturbara siquiera. Y así la interrogamos acerca de los anteriores hechos y los actuales, y no mostró negativa, lo que a mí al menos me resultó grato y penoso juntamente: por cierto que el quedar uno mismo libre de desgracias es lo más confortante; en cambio, doloroso el conducir a quien se quiere hacia una funesta suerte. Pero está en mi naturaleza tomar en menos lo que no sea mi propia salvación.[15]

15 Vv. 431-440.

Es decir, se ve como espontáneamente más natural el salvar la vida evitando un castigo que el abstenerse de denunciar a un inocente. En la disyuntiva entre cometer o sufrir una injusticia se prefiere la primera posibilidad, por más que resulte doloroso. Mientras Creonte pretende situarse por encima de la moralidad, este hombre se halla por debajo de ella.

IV. ISMENA

Este modo, llamémoslo plebeyo, de razonar no es patrimonio del guardia. También Ismena, la hermana de Antígona, argumenta en forma semejante, aunque ella no puede escapar al conflicto entre lo que hace y lo que cabría hacer. Al comienzo mismo de la tragedia, intenta disuadir a su hermana Antígona con un argumento que se ha oído muchas veces en la historia:

> Ahora que solas hemos quedado, piensa cuánto más infortunadas moriremos, si con violencia de la ley transgredimos el decreto de un tirano o su autoridad; por otra parte, es menester tener presente ante todo que nacimos mujeres, de modo de no trabarnos en lucha contra hombres; y además, dado que estamos gobernadas por quienes son más poderosos, debemos obedecerlos en esto, e incluso en cosas más dolorosas. Por tanto yo, pidiendo a los que están bajo tierra que tengan indulgencia, ya que estoy forzada a ello, me someteré a los que tienen el poder absoluto. Pues el obrar por encima de lo que es posible no tiene sentido alguno.[16]

Las palabras de Ismena se pueden interpretar de muchas maneras, pero parece subyacer a ellas la idea de que el derecho, en último término, se identifica con la voluntad del más fuerte. Frente a ella sólo cabe el pesar y la lamentación, pero no es exigible un obrar contrario al querer de los poderosos. Ismena ra-

16 Vv. 58-68. Este tema de la debilidad de la mujer y su sometimiento a los poderosos es recogido por Sófocles también en *Electra*, donde Crisótemis desempeña un papel muy semejante a Ismena (*cfr.* vv. 995 y ss., 1010 y ss.), y Electra a Antígona.

zona a partir de las pasiones, en este caso del miedo, y todo queda teñido por lo que siente. En este sentido, puede decirse que es esencialmente pasiva, reactiva. Sus sentimientos para con su hermana son contradictorios. Por momentos parece admirarla. En otras ocasiones, en cambio, atribuye a la locura o a la arrogancia la determinación de Antígona. Aristóteles enseña en la *Ética a Nicómaco* que es propio del cobarde el ver los peligros más grandes de lo que son y el considerar, como consecuencia, que el valiente no es tal, sino temerario.[17] Esto se cumple a la letra en el caso de Ismena. No se sugiere aquí que el peligro que enfrentan no sea grave. Lo es y en grado máximo. La diferencia de perspectivas entre una y otra hermana es que Ismena considera que lo que intenta Antígona es imposible, juicio que no comparte su hermana. Ismena piensa que es imposible que una mujer haga algo heroico contrariando el querer de los poderosos. Antígona simplemente lo hace. Al hacerlo, muestra el error de juicio de su hermana.

Más adelante, cuando los hechos se han cumplido y Antígona marcha hacia la muerte, Ismena pretende compartir el destino de su hermana. Resulta difícil saber si aquí estamos en presencia de una conversión o si más bien se trata de un nuevo juicio basado en el temor, en este caso en la poco placentera perspectiva de quedarse sola. Los escasos textos de su intervención dan la impresión de que, nuevamente, lo radical es la cobardía. Pero se trate de una u otra causa, la respuesta de Antígona no admite dudas y rechaza terminantemente recibir esa colaboración. La muerte corresponde a la vida y quien no ha vivido con valor no merece participar de una muerte semejante.

Con todo, quizá haya que reconocer que su papel era el único que cabría esperar de una mujer de su época. Lejos de hacerla digna de reproche, este hecho sirve para enaltecer el valor de Antígona.

17 *Cfr. Ética a Nicómaco*, II 8, 1108b20 ss.

V. EL CORIFEO

Con todas sus deficiencias, Ismena es todavía un personaje trágico, desgarrado por una serie de conflictos. El corifeo, en cambio, cuyos dichos se intercalan a lo largo de toda la obra, mantiene una actitud particularmente ambigua. Representa muy bien esa mezcla entre sentido común y actitud acomodaticia que suele caracterizar al pueblo en todas las épocas. Su papel es aprobar cuando hay que aprobar y reprochar cuando las circunstancias así lo aconsejan. Es un general después de la victoria. En un principio, cuando el triunfo de Tebas es reciente, su parecer está del lado de Creonte y atribuye a la desmesura los intentos de oponerse al orden establecido. Con el correr del tiempo, en cambio, cuando la caída del rey se hace inminente, toma las debidas distancias y empieza a tratar con simpatía a Antígona, la víctima inocente. Al final, termina por aconsejar a Creonte que ceda, que libere a Antígona y dé sepultura al muerto, tal como lo indica el anciano Tiresias. Su presencia, en todo caso, introduce en la obra un carácter muy humano, una indefinición y mediocridad que sirve de telón de fondo para recalcar el heroismo de Antígona, la obstinación de Creonte y la firmeza de Tiresias, personajes que, si bien son centrales en la tragedia, están lejos de constituir la regla en cuanto a la psicología de los hombres.

VI. TIRESIAS

Muy distinto, en cambio, es el caso de Tiresias. Su ceguera física va acompañada de una extraordinaria penetración del espíritu. Llega a donde Creonte acompañado de su lazarillo, incapaz de valerse por sí solo, encarnando la debilidad completa frente al poder. Y sin embargo, esa misma debilidad es su fortaleza, porque lo predispone a acoger lo ultraterreno, a ser instrumento de designios que exceden la fuerza de los hombres.

Tiresias no sólo está cerca de los dioses, sino que muestra una especial cercanía con el mundo natural, que para él se presenta como un espejo de voluntades más altas.

> Hallándome sentado en el solaz que desde antiguo es destinado a los augures, donde tengo un lugar de reunión de todo tipo de aves, oigo un desconocido canto de pájaros, un chillido funesto e indescifrable. Y al punto me di cuenta de que se estaban despedazando unos a otros con asesinas garras, pues el estrépito de alas resultó inconfundible. Y en seguida, con temor, me puse a realizar mis sortilegios con víctimas, en los altares cubiertos de hogueras. Pero no resplandecía Hefesto en las ofrendas, sino que la grasa de los muslos se consumía, goteando sobre la ceniza y ahumaba y salpicaba: la hiel se esparcía por los aires y los muslos, gota a gota, quedaban libres de la grasa que los cubría.[18]

El mundo de Tiresias es mucho más amplio que el de Creonte, y no se deja modelar por los dictados de los hombres. Las cosas tienen su propia lógica, que no está cubierta por los dictados del poder, tal como lo entiende el racionalista Creonte. Como todo lo humano, el poder tiene límites. Si se transgreden, la restauración del orden exige un castigo.

Sus palabras no obedecen a una simple apreciación personal, sino que reflejan la situación del hombre en el orden cósmico. Esta convicción le entrega una enorme seguridad:

> Y estas cosas que la ciudad padece provienen de tu determinación. Pues, todos nuestros altares y nuestras aras familiares manchados están del infeliz hijo muerto de Edipo, a causa del cebo traído por aves y perros. Y por eso no acogen los dioses nuestras súplicas sacramentales, ni encienden las llamas que consumen los muslos; tampoco las aves lanzan gritos de buen augurio, tras devorar la grasa de la sangre de un muerto.[19]

18 Vv. 999-1011.
19 Vv. 1015-1022.

Con todo, Tiresias se acerca al rey no como quien sabe que tiene un poder incomparable, sino como un auxiliar y consejero. Da razones y no amenazas. Sólo cuando Creonte, además de mostrar obstinación, lo ofende, Tiresias le da a conocer los castigos que le aguardan y se muestra con todo su poder, un poder que no es suyo sino que le viene de su carácter de intérprete de voluntades más altas:[20]

> ...porque enviaste allá abajo a un alma de las que pertenecen a arriba sepultándola deshonrosamente en una tumba; y a un muerto que corresponde a los dioses de allá abajo retienes aquí, privado de su destino, insepulto y sin purificación. Sobre estas cosas ni tú ni los dioses de arriba tenéis derecho, pero tú has hecho violencia en este caso.[21]

VII. ANTÍGONA

Nos queda para el final el más importante de los personajes: Antígona. Cuando alguien lee la tragedia, resulta difícil que no termine cautivado por su figura. Sin embargo, también hay excepciones. Particularmente en el siglo XX, han sido numerosas las voces que se han enfrentado a Antígona descalificando su proceder. En el ya mencionado *Antígonas*, de Steiner, se muestra cómo en la Alemania nacionalsocialista, y en general en el nacionalismo germano, la figura de nuestra heroína es vista como un elemento disolvente del Estado, como un factor perturbador de la moralidad social.[22] Otros, en cambio, le reprochan su determinación inquebrantable. La atribuyen a la arrogancia o a una falta de flexibilidad a la hora de compaginar las exigencias del Estado y los deberes familiares. Por último, algunos sostienen que sus relaciones familiares son unilaterales, puesto que sólo concibe los deberes fraternales pero es incapaz de

20 *Cfr*. vv. 1064 y ss.
21 Vv. 1068-1073.
22 *Cfr*. Steiner, G., *op. cit.*, nota 1, pp. 145-147.

abrirse a otros lazos para con un varón. En este sentido, destacan que en todas sus palabras apenas hay una referencia a Hemón. En suma, le reprochan su unidimensionalidad.[23]

Partamos por la última de las críticas. Es cierto que en sus palabras no alude a su prometido (el único pasaje en que lo hace es atribuido por muchos editores a Ismena).[24] Sin embargo, esto bien puede deberse a su deseo de no poner sobre hombros ajenos una carga que sólo ella está obligada a soportar. Estaría aplicando la misma lógica que utiliza cuando le dice a su hermana que, puesto que no va a colaborar, se abstenga de toda intervención en este asunto. Basta ya con la muerte propia. La historia conoce muchos casos semejantes, como el de Moro, que se niega a revelar a sus familiares y amigos las razones por las que no suscribe el Acta de Supremacía, y las de propio Cristo en el huerto de los olivos, cuando dice a sus captores que puesto que lo buscaban a él, corresponde que dejen ir libres a sus discípulos.

Pero hay también otras razones que llevan a pensar que es injusta la acusación que se hace a Antígona, en orden a no estar abierta a las exigencias del corazón. Cuando Antígona va llorando a la muerte, lo que lamenta no es la muerte misma, sino el ir a ella sin haber conocido el lecho nupcial y sin dejar descendencia. Llora por ir a la tumba virgen, sin bodas y sin conocer la maternidad.[25]

Lo dicho nos da pistas también para desechar algunas de las otras críticas. No parece ser arrogante quien va entre lágrimas a cumplir su pena. Simplemente no ve otro camino posible sin traicionar a su conciencia. La flexibilidad es importante no sólo en política, sino en toda la vida moral de las personas. Pero la misma flexibilidad tiene límites, y bien cabe pensar que en este caso estamos ante uno de ellos. Tal como el cobarde considera

23 *Cfr*. Nussbaum, M. C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995 (trad. de A. Ballesteros, Cambridge, Cambridge University Press, 1985), pp. 105 y ss.

24 *Cfr*. 572.

25 *Cfr*. vv. 867, 876, 917-8.

que el valiente es temerario, es posible que también en las críticas a la actitud decidida de Antígona se esconda ya una mentalidad en la que todo es objeto de transacción, ya una en la que el supremo bien está determinado por los dictados de los poderosos.

La actuación de Antígona no es el fruto de una aplicación mecánica de ciertos imperativos abstractos. Ella mantiene los ojos abiertos para las exigencias divinas precisamente porque está movida por algo tan concreto como el amor a su hermano muerto. Por otra parte, la aceptación de las leyes no escritas es también un acto de piedad. Se trata de leyes que no hemos inventado nosotros, sino que hemos recibido de nuestros antepasados. Cuando las reconocemos y cumplimos estamos dando testimonio de que somos parte de una historia, de una tradición. Seguir la tradición es cualquier cosa menos arrogancia. Por el contrario, es una señal de modestia y sensatez, que implica reconocer el valor y la racionalidad de lo que han hecho los demás (la tradición es la 'democracia de los muertos', decía Chesterton).[26] Diversos estudiosos han señalado que, en la disputa entre Antígona y Creonte, el revolucionario es el monarca. Antígona, en cambio, representa la continuidad, la historia.

Al invocar estas leyes no escritas, cuyo origen es inmemorial, Antígona está reconociendo que hay en el mundo humano un orden que no está puesto por el hombre, aunque esté a su alcance el transgredirlo.[27] La idea de un orden moral cuyo valor no depende del poder o el consenso vigentes, es uno de los elementos fundamentales de lo que Berlin ha llamado la "tradición central de occidente".[28] Otras convicciones que forman el nú-

26 *Cfr*. Chesterton, G. K., *Ortodoxia*, Santiago de Chile, Editorial Gabriela Mistral, 1975, p. 70.

27 Para el tema de las leyes no escritas, resulta ilustrativo: Pinkler, L., "El problema de la ley en la 'Antígona' de Sófocles", *Persona y derecho*, núm. 39, 1998, pp. 165-171.

28 *Cfr*. George, R. P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 19, nota 2.

cleo de esta tradición son: el reconocimiento de la existencia de la divinidad, la afirmación de la libertad del hombre y la creencia en la inmortalidad del alma. Si esto es así, estamos entonces en condiciones de señalar que *Antígona* de Sófocles constituye uno de los momentos fundacionales de la herencia moral de Occidente. Y aunque hoy son muchos los que la someten a crítica, no somos menos los que nos sentimos tributarios de ella y, por tanto, muy agradecidos de Sófocles. Por otra parte, el análisis de los personajes de esta tragedia nos muestra las muy variadas formas de ser humanos; el percibir los conflictos en que se debate cada uno de ellos nos lleva a ser comprensivos, y el conocer el valor de esa mujer nos hace conscientes de la extraordinaria fuerza que en algunos momentos llega a tener la debilidad.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA DIVERSIDAD DE OPINIONES ÉTICAS. ANÁLISIS DE UN ARGUMENTO ANTI-IUSNATURALISTA

I. UN ARGUMENTO ANTIGUO

En el famoso pasaje de la *Ética a Nicómaco* (*EN*), donde Aristóteles habla del derecho natural,[1] se recoge la opinión de aquellos que piensan que no hay cosas justas por naturaleza, debido a que los hombres mantienen convicciones muy diferentes acerca de lo justo y lo injusto, según la cultura en que viven. Lo natural, en cambio, debería ser igual en todas partes, como el fuego, que quema tanto en Grecia como en Persia, mientras que la justicia varía. Los sofistas parecen ser los destinatarios de la alusión de Aristóteles.[2] Éstos habían puesto de relieve una importante distinción entre *physis*, lo natural, y *nómos*, lo convencional, y algunos habían llegado a afirmar que toda justicia tenía un carácter convencional.[3] Apoyaban esta aseveración en su pro-

1 *Cfr. EN*, V, 7, 1134 b 18-1135 a 5.

2 Los comentaristas contemporáneos más importantes (Ross, Dirlmeier) no identifican ningún autor en particular. Sin embargo, hay numerosos textos que muestran que la opinión recogida por Aristóteles tenía una amplia difusión. Así, en *Las leyes*, Platón recoge una idea semejante, cuando hace decir a uno de los personajes que algunos piensan "que de las cosas hermosas las unas lo son por naturaleza y las otras por ley, pero que las justas no lo son por naturaleza en modo alguno, sino que los hombres se pasan la vida discutiéndolas entre sí y cambiándolas continuamente" (889e). Para algunos de estos textos: Barnes, J., *Los presocráticos*, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 605 y ss.

3 Sobre el panorama intelectual de los sofistas es ya clásico: Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, t. III: *Siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos, 1969, pp. 15-308 y especialmente 166-177, en donde se trata la cuestión de la relatividad de los valores.

pia experiencia, pues en sus viajes a través del mundo habían apreciado la enorme variedad existente en las costumbres, instituciones y convicciones morales de los diversos pueblos.[4]

Con palabras más o menos semejantes, la diversidad de opiniones éticas ha sido muchas veces el basamento de uno de los argumentos anti-iusnaturalistas más difundidos. Lo bueno parece ser sólo 'bueno para' una persona o grupo determinados, pero esto depende de las convicciones e intereses vigentes en cada momento, y no podría ser establecido con carácter absoluto o definitivo.[5]

El argumento de la diversidad de opiniones éticas ha tenido fortuna en la historia, y no cabe duda de que es empleado profusamente en nuestro tiempo, especialmente en la discusión no especializada. Con todo, este hecho no obsta a que examinemos ahora su consistencia filosófica. Como reviste formas muy diversas, vamos a estudiar una de ellas, que es probablemente la más simple y, en todo caso, es la que se emplea en los debates que los ciudadanos mantienen sobre cuestiones prácticas (una característica de nuestro tiempo es que la ética se ha transformado en materia de ordinaria discusión). Lo que se diga aquí, entonces, puede ser aplicado sólo parcialmente a otras formulaciones, más refinadas, del citado argumento.[6] ¿Vale la pena ocuparse de algo tan modesto como el análisis de la versión popular de un

4 El primer testimonio claro de este tipo de razonamiento parece ser la historia del rey Darío que cuenta Heródoto, él mismo un viajero, en *Historias*, III, 38.

5 *Cfr*. Bobbio, N., *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 1982, pp. 117-128. También parece estar presente esta idea en: *id*., *El problema del positivismo jurídico*, Buenos Aires, Eudeba, 1965, pp. 72 y 73, y, desde otro punto de vista, en *id*., "Algunos argumentos contra el derecho natural", en Kelsen H. *et al*., *Crítica del derecho natural*, Madrid, Taurus, 1966, pp. 227-230.

6 Un ejemplo de versiones más sutiles: Mackie, J. L., *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Londres, Penguin Books, 1977, pp. 36-38. Un análisis de ciertas formulaciones del argumento en Pojman, L. P., *Ethics. Discovering Right & Wrong*, Belmont, Wodsworth, 1990, pp. 18-38.

argumento filosófico? Es algo que tendrá que resolver el lector si no quiere invertir mal su tiempo al leer esta obra.

II. ESTRUCTURA DEL ARGUMENTO

El argumento consta normalmente de dos partes explícitas. La primera es una constatación, la segunda parece ser la conclusión que saca el observador a partir de ella. Así, se constata que "las diferentes culturas mantienen diversas opiniones en materia ética a lo largo de la historia y en los diversos lugares", y posteriormente se afirma que "la ética es relativa". Naturalmente, para sacar esa conclusión es necesario suponer algunas premisas, cuestión que examinaremos más adelante. Baste por ahora con decir que el chocante espectáculo de la diversidad de pareceres y costumbres lleva a muchos hombres a convencerse de la relatividad de la ética, y esto lo hacen de modo casi espontáneo, sin necesidad de realizar complicados razonamientos filosóficos. La citada conclusión relativista puede expresarse también de otras maneras, diciendo, por ejemplo, que no existen cosas justas por naturaleza, o no existe un derecho natural, no existen valores absolutos o una ética objetiva o, lo que es quizá una formulación más exacta, no existen principios de justicia suprapositivos, entendidos como principios cuya validez es independiente de la voluntad que tiene el poder o del consenso social. Para los efectos de esta exposición consideraremos que todas estas conclusiones son equivalentes, aunque en realidad existen algunos matices entre ellas que no son poco importantes.

Yendo atrás en la historia, el propio Heródoto se ocupa especialmente de hacer notar las divergencias de las costumbres de diversos pueblos respecto de las de los griegos. Lo muestra

> ...con el ejemplo de Darío, que convocó a los griegos e indios que estaban en su corte y les preguntó, primero, a los griegos qué consideraciones les moverían a comerse los cadáveres de sus padres. Cuando ellos le contestaron que no lo harían por nada, se

> volvió, acto seguido, a los indios (de una tribu, los calatias, que normalmente devoraban los cuerpos de sus progenitores) y les preguntó si algo podía persuadirlos a consentir en quemar a sus padres (como lo hacían los griegos); ellos, entonces, se pusieron a vociferar por la mera impresión de semejante impiedad.[7]

Con esto parece mostrarse que no hay cosas que sean justas por naturaleza.

III. Una inferencia ilícita

Supongamos, entonces, que la constatación que hacen los relativistas es verdadera: sería difícil negarlo. Sin embargo, podemos preguntarnos si a partir del hecho de la diversidad se deriva necesariamente una conclusión relativista. Todos sabemos que de una afirmación aislada no se puede concluir nada: tiene que haber alguna premisa o supuesto, al menos implícito, que permita realizar esa inferencia. Para que uno pueda constatar la diversidad de opiniones y afirmar a la vez el relativismo ético, tendría que estar comprobado que la afirmación de una ética objetiva es incompatible con la constatación de la diversidad de opiniones. Si hubiese una relación de incompatibilidad, es decir, si la existencia de diversas opiniones éticas hiciera imposible la existencia de una ética objetiva, derecho natural o como quiera que se lo llame, entonces bastaría con acreditar que se da la aludida diversidad para concluir la imposibilidad de una ética objetiva. Pero hay algunas razones que hacen pensar que esa incompatibilidad no es tal.

La primera es de índole histórica. Como lo ha recordado Spaemann,[8] al inicio de las primeras teorías iusnaturalistas se encuentra la ya mencionada diversidad de las opiniones morales.

7 Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, nota 3, p. 28 (comentando *Historias*, III, 38).

8 *Cfr.* Spaemann, R., *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona, Eunsa, 1980; *id.*, *Moralische Grundbegriffe*, 3a. ed., München, C. H. Beck, 1986, pp. 13 y ss.

En efecto, el aislamiento en que viven las sociedades primitivas hace que en ellas se mantenga normalmente incuestionado el código de conducta que, implícita o explícitamente, rige las relaciones de los miembros del grupo. Por eso, no es de extrañar que carezcan de una reflexión sobre si acaso hay ciertos principios que permiten juzgar sobre el valor de las normas vigentes, las cuales sólo cambian —si no intervienen circunstancias especiales— por una evolución casi imperceptible. Por el contrario, cuando un pueblo alcanza una situación cultural que, como en la antigua Grecia, permite a sus ciudadanos viajar y conocer tierras y costumbres extrañas, esa situación trae consigo la pregunta de si acaso los propios criterios de conducta son los mejores, comparados con otros que parecen diferentes, y si acaso existen criterios que permitan comparar y valorar modos de vida diferentes. Así, la conciencia de esa heterogeneidad llevó a algunos filósofos griegos a negar la posibilidad de que exista algo justo por naturaleza, en tanto que la reflexión de otros, como es el caso de los diálogos platónicos, tiende precisamente a salir sobre la inmediatez de lo dado y mostrar la insuficiencia de las respuestas inmediatas, que pretenden explicar las relaciones humanas sólo en términos de poder e interés.[9] Las discusiones de Sócrates con Trasímaco en *La República* o con Calicles en el *Gorgias* son especialmente ilustrativas. Allí Sócrates, con sus temibles preguntas, hace ver las contradicciones en que incurre un pensamiento de esa naturaleza. Por el contrario, muestra Sócrates que frente al mundo de lo empíricamente dado —de los hechos—, en los que parecen valer los criterios de sus adversarios, hay un orden superior, pero no por eso menos real, que nos enseña, por ejemplo, que es preferible padecer una injusticia antes que cometerla, o que la justicia no puede ser sólo lo que conviene al más fuerte. Por tanto, aunque la realidad del derecho natural, en caso de que exista, sea independiente de la ma-

9 *Cfr. id.*, "Dia Aktualität des Naturrechts", en Spaemann, R., *Philosophische Essays*, Stuttgart, Reclam, 1983, pp. 6079.

yor o menor fortuna de las teorías que procuran explicarlo, no parece probable que la diversidad de opiniones sobre materias éticas sea incompatible con la existencia de una ética objetiva, puesto que sólo cuando los hombres toman conciencia de la primera, llegan a pensar en que existe algo así como la segunda, y empiezan a teorizar sobre la materia.[10]

Además, si la realidad de las diversas opiniones éticas y la existencia de un derecho natural son realidades tan notoriamente incompatibles como algunos parecen suponer, entonces los iusnaturalistas tendrían que negar esa diversidad. Pero no parece que los autores iusnaturalistas pretendan negar totalmente la diversidad de opiniones éticas. En efecto, no resulta fácil encontrar algún filósofo iusnaturalista importante que así lo haga, puesto que el intento por desarrollar una teoría iusnaturalista es, como ya se vio, la respuesta al hecho de la diversidad. Y si se reconoce que la incompatibilidad no es un hecho notorio, entonces no resulta adecuado ponerla como base para un argumento que quiere ser tan persuasivo como el que estamos tratando.

Otra razón para cuestionar el valor de la citada inferencia podría expresarse con un ejemplo: para todos es claro que los hombres han mantenido diversas opiniones en materia astronómica. Así, Ptolomeo postulaba que el sol giraba alrededor de la Tierra, mientras que Copérnico, siglos después, enseñó lo contrario. Sin embargo, de la variedad de opiniones astronómicas no cabe co-

10 Incluso, las disputas de los hombres, como lo ha puesto de relieve el ya señalado Robert Spaemann, también muestran, por contraste, la existencia de tales criterios suprapositivos, pues cuando los individuos dicen que algo les pertenece, no están afirmando simplemente que quieren poseerlo, sino que están diciendo que tienen determinados títulos que legitiman su pretensión. En definitiva, están diciendo que ella es justa. Y que esta justicia no siempre coincide con el propio interés, lo muestra el que no pocas veces los hombres reconocen la justicia de decisiones que no les convienen en absoluto (*cfr.* Spaemann, R., *Crítica de las utopías políticas, cit.,* nota 8, pp. 115 y ss.). Naturalmente este argumento no es concluyente, pues bien puede suceder que se trate de una opinión equivocada. Sin embargo, es interesante ver que, incluso acudiendo al terreno de la opinión, cabe encontrar un cierto apoyo en favor de las tesis objetivistas.

legir la relatividad de la astronomía. Naturalmente, se trata sólo de un ejemplo, y envuelve algunas limitaciones. La ética no puede pretender tener el mismo estatuto que la astronomía, por lo que no se puede tomar el ejemplo demasiado al pie de la letra.[11] Sin embargo, más de alguno podría replicar que el ejemplo no es válido en absoluto, porque en el caso de la astronomía podemos acudir a una realidad objetiva, la de los planetas y las leyes que rigen sus órbitas, por lo que es perfectamente posible verificar la validez de los asertos que se hagan en la materia, cosa que no es válida en el terreno ético, que está marcado por la subjetividad y en el cual no cabe invocar ciertas leyes morales de validez supraempírica. Pero, nuevamente, esta aseveración está suponiendo aquello que pretende demostrar, a saber, que la ética es relativa, que no existen principios de carácter permanente y que no cabe discutir racionalmente en estas materias.

Es curioso constatar que la diversidad de opiniones constituye el punto de partida para apoyar ideas tan diferentes como el relativismo y el iusnaturalismo. Las diferencias se producen porque las premisas que incluyen o suponen unos y otros son muy diferentes. Da la impresión de que los relativistas están suponiendo —junto con la afirmación de la diversidad— premisas como: "en este tipo de materias el único criterio de validación es el consenso", "si no hay consenso no puede haber derecho natural", u otras semejantes. El problema está en que este tipo de premisas está lejos de ser pacífico, que la idea de consenso exige ulteriores clarificaciones (por ejemplo: ¿es el consenso fáctico o el consenso racional?), y también en que todos estos ar-

11 Además, en sentido estricto, opiniones astronómicas son sólo aquellas que mantienen los que saben de astronomía, mientras que aceptamos pacíficamente que las personas corrientes hagan afirmaciones sobre materias éticas. En la ética, entonces, se da una diversidad no sólo entre los estudiosos sino también entre los legos, mientras que en la astronomía la diversidad —cuando se da— es patrimonio de los especialistas. El resto no hablamos del tema de una manera suficientemente fundada.

gumentos dan la impresión de pasar demasiado rápido del orden gnoseológico, en donde se da la variedad, al orden ontológico, donde se da, o podría darse, el derecho natural. Además, a diferencia de las leyes físicas, el hecho de que una norma moral sea transgredida no obsta a su validez. Eso sólo sucedería si su valor dependiese exclusivamente del consenso, que es precisamente lo que se discute.

IV. Insuficiencia del argumento

Lo visto nos permite señalar que no parece haber razones suficientes para inferir en forma necesaria el relativismo a partir de la constatación de la diversidad de opiniones. Ahora podemos dar un paso atrás y preguntarnos por el valor y alcance de dicha diversidad. También en esta materia ha tenido el mérito Spaemann de hacer ver que la alegada diversidad de opiniones éticas se funda en un equívoco. Efectivamente nos llaman la atención las diversas concepciones morales de los pueblos, como le sucedió, por ejemplo, a los españoles al ver que los aztecas ofrecían sacrificios humanos. Pero esa diversidad nos sorprende precisamente porque es excepcional. No nos llama la atención, en cambio, el amplio campo en que las diversas culturas convergen. En la generalidad de los pueblos se considera que los padres tienen ciertos deberes respecto de los hijos y que los hijos los tienen con relación a sus progenitores; todos están convencidos de que la valentía debe ser una cualidad del guerrero y la imparcialidad debe presidir las decisiones de un buen juez.[12] No significa esto que no existan comportamientos divergentes, sino sólo que las personas razonables estarán de acuerdo en considerar que esas conductas son reprobables, si bien su acuerdo se referirá sólo a cosas fundamentales, como, por ejemplo, conside-

12 Spaemann, R., “Was ist philosophische Ethik?”, en Spaemann, R. (ed.), *Ethik-Lesebuch. Von Platon bis heute*, München, Piper, 1987, pp. 13 y ss.

rar que la traición no es buena, o que no representa un ideal de vida el dedicar la propia existencia a la explotación de menores. Todo esto tiende a relativizar un tanto la alegada diversidad, a ponerla en su sitio, y a no utilizarla como una de las premisas capaces de fundamentar conclusiones como la del completo relativismo moral.

Así las cosas, el ejemplo puesto por Heródoto cuando narra la historia del rey Darío y las diversas formas de tratar a los padres difuntos no es suficiente para justificar el relativismo moral. Como lo ha señalado Guthrie, tanto quienes comían como quienes cremaban a sus progenitores "coincidían en el principio moral fundamental de que los padres deben ser honrados en vida y en muerte: la disputa giraba solamente en torno a los medios para realizarlo".[13] Nuevamente, la convergencia es mayor que la divergencia, aunque ésta llame más la atención.

Por último, parece interesante preguntarnos por la razón que explica la difusión del argumento anti-iusnaturalista de la diversidad de opiniones éticas. Como lo ha señalado Christopher Martin, la conexión entre diversidad de opiniones éticas y relativismo moral sólo tiene sentido si estamos de acuerdo en que la ética debe ser algo fácilmente comprensible. En efecto, a nadie le extraña que en el campo científico experimental existan teorías muy diversas, porque hay un convencimiento de que tales materias revisten una extraordinaria complejidad. Si los hombres fuesen conscientes de que las cuestiones éticas son tanto o más difíciles que aquéllas, nadie se sorprendería por la diversidad ni aparecería como razonable el derivar a partir de ella el relativismo de los principios éticos. ¿Por qué, entonces, los hombres muchas veces tienden a suponer que la ética debe ser algo sencillo? Piensa Martin que se debe a la herencia cultural de la tradición judeocristiana. En efecto, si Dios ha revelado a los hombres los principales mandatos éticos y esa revelación puede ser consultada por cualquiera que lea los textos que la consig-

13 Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, nota 3, p. 28, nota 5.

nan, entonces su conocimiento no presenta una dificultad especial. Pero, indica Martin, sucede que en las sociedades secularizadas son muchos los hombres que han dejado de creer en Dios o, al menos, en la posibilidad de una revelación, y sin embargo, al mismo tiempo, siguen pensando que el conocimiento de la ética debe ser algo simple y se escandalizan ante la diversidad de las concepciones morales, lo que manifiestamente constituye una incoherencia.[14] También podría explicarse la especial difusión del argumento de la diversidad de opiniones éticas en la cultura actual debido a la decepción que muchas personas educadas en el racionalismo han experimentado acerca de la posibilidad de alcanzar la verdad, particularmente en el orden práctico. Como hoy se tiene una especial conciencia de las limitaciones de la razón, resulta plausible que se reaccione con un "todo o nada" y, al comprobarse la dificultad de la ética, se termine por perder la confianza en la razón y su capacidad de conocer principios de justicia suprapositivos.

Si se quiere que el argumento de la diversidad de opiniones éticas tenga mayor consistencia filosófica, habrá que reformularlo y matizarlo. Pero en esa misma medida perderá el valor que históricamente se le ha concedido. Por ahora, el mostrar la improcedencia de la forma —podríamos decir— "extrema" de ese argumento, no significa probablemente un gran paso cuando se trata de abordar la cuestión de la existencia y entidad de los principios de justicia suprapositivos, pero quizá esa modesta tarea contribuya a despejar algunos de los muchos equívocos que acompañan a esta discusión entre diversos modelos éticos. Y esto no deja de ser importante.

14 *Cfr*. Martin, Ch., *Juicios de hecho y juicios de valor*, conferencia pronunciada en la Universidad de Valparaíso, 1992 (texto inédito).

CAPÍTULO TERCERO

UN PRINCIPIO FUNDAMENTAL EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE ARISTÓTELES: "LO QUE HAY QUE HACER SABIENDO, LO APRENDEMOS HACIÉNDOLO"[1]

"*Nosotros sabemos sólo en tanto que hacemos*"

NOVALIS[2]

I. VUELTA A ARISTÓTELES

En la discusión ética actual, la cuestión de si cabe guiar racionalmente la praxis es de decisiva importancia. Una respuesta positiva a esta pregunta exige hoy pasar entre Escila y Caribdis, lo que no resulta fácil. De una parte, el peligro está en entender que la acción humana no es más que una conclusión unívoca de un razonamiento de carácter teórico. De otra, se halla la tendencia a creer que el papel único o al menos preponderante en el inicio y la dirección de la praxis lo juegan la voluntad o incluso las emociones. Ambas posturas, aunque contrapuestas, tienen en común el pretender que una praxis racionalmente guiada debería tener un alto grado de exactitud, si quiere ser racional. La diferencia está en que unos piensan —o pensaban— que eso es posible, y hoy, por lo general, se estima que no, de modo que se decreta que la moral es un terreno más propio de emociones y

1 *Ética a Nicómaco —EN—* 1103a32.

2 "Fragmentos", *La cristiandad o Europa-fragmentos*, trad. de M. M. Truyol, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977, p. 133.

sentimientos que de la racionalidad. Así, del racionalismo se pasó al escepticismo. Dicho con otras palabras, ambas posturas niegan la existencia de una razón y una verdad de carácter práctico.

No es casual, entonces, que aquellos autores que en el debate actual afirman la posibilidad de una fundamentación racional de la praxis, se remitan en algún grado a Aristóteles. El Estagirita, en efecto, desarrolla una ética en donde la razón, en su vertiente práctica, tiene mucho que decir, sin caer en el normativismo que ha sido objeto de tantas críticas en las últimas décadas. La suya no es una ética de normas, sino de la felicidad y de las virtudes. Pero, al mismo tiempo, el planteamiento aristotélico de la vida lograda no tiene un carácter individualista, puesto que pone expresamente de relieve las condiciones sociales que se requieren para la práctica de la virtud. El lugar privilegiado dentro de la obra aristotélica para observar la cuestión de la génesis de las virtudes es el libro segundo de la *Ética a Nicómaco*. En las páginas que siguen se hará un comentario de ese texto, procurando aclarar el sentido del aforismo que da título a este capítulo: "Lo que hay que hacer sabiendo, lo aprendemos haciéndolo".[3]

II. LA RACIONALIDAD DE LA ÉTICA

De acuerdo con una precaución metodológica hecha en el libro I de la *Ética*, Aristóteles hace ver que la materia de su estudio es diferente de la que es objeto de la física u otras disciplinas teóricas.[4] En efecto, no se compone de objetos naturales —entendiendo por tales los cuerpos, los astros y otras cosas semejantes— y, por tanto, el método que corresponde utilizar para su estudio debe ser original.[5] Hace ver que las cosas estricta-

3 *EN* II 1, 1103a32-33 (se utiliza la traducción de M. Araujo y J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, con mínimas modificaciones).

4 *EN* II 2, 1103b26-27.

5 *EN* II 2, 1103b34-1104a9.

mente naturales, como el sentido en que caen las piedras, no se modifican por la costumbre; su comportamiento es la necesaria consecuencia de ciertas potencias. Aquí, en cambio, tratándose de las virtudes, vemos que la costumbre influye decisivamente, lo que dificulta hacer planteamientos de validez general. Además, si se tiene presente que las acciones son siempre singulares, habrá que reconocer que —en principio— lo que se diga de ellas no tendrá un valor absoluto.[6]

¿Significa todo esto que Aristóteles, al reconocer la importancia de la costumbre y la singularidad de la praxis, está renunciando a la racionalidad de la ética o al menos a su constitución como disciplina científica? Bien es sabido que para hacer ciencia se requiere una cierta estabilidad en los objetos observados. Por otra parte, Aristóteles enseña que no cabe ciencia de lo particular.[7] ¿Cómo someter entonces a una consideración racional un objeto que, como las acciones, es a la vez variable y singular? Con todo, a pesar de estas dificultades, Aristóteles piensa que es posible: su *Ética a Nicómaco* pretende ser una contribución en este sentido.[8]

Sin embargo, junto con afirmar la posibilidad de una consideración racional de la praxis, Aristóteles hace ver en diversas partes de su obra el sentido en que entiende la racionalidad en el campo práctico, para que nadie se llame a engaño y la confunda con aquella exactitud que es propia de otros campos.

La afirmación de la ética como disciplina va de la mano con otra convicción del Estagirita: los hombres no son buenos o malos por naturaleza. Si llegan a ser buenos o malos a lo largo del tiempo, es posible influir sobre ellos e incluso darles razones

6 "Cuando se trata de acciones lo que se dice en general tiene más amplitud, pero lo que se dice en particular es más verdadero, porque las acciones se refieren a lo particular y es menester concordar con esto" (*EN* II 7, 1107a28-30), *cfr*. Voegelin, E., "Das Rechte von Natur", *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München, Piper, 1966, p. 125.

7 *EN* X 10, 1180b23.

8 *EN* II 2, 1104a9-10.

para que dirijan sus vidas en un sentido u otro. De lo primero se ocupa la política. De lo segundo la ética. En este último caso, Aristóteles se está dirigiendo a un auditorio de hombres razonables —entre ellos los legisladores—,[9] que se interesan por la virtud para ponerla en práctica o mover a otros para que se ejerciten en ella. Un buen número de los libros de la *Ética a Nicómaco* constituyen una descripción de virtudes y vicios, de modelos de vida más o menos logrados. No es un conjunto de máximas ni mucho menos de consejos morales, porque se supone que el auditorio tiene las herramientas para discernir. Pero tampoco puede pensarse que la *Ética* carece absolutamente de una intención prescriptiva. La tiene en forma análoga a como la posee, por ejemplo, un mapa, que —al indicar los caminos y las quebradas— está suponiendo cuál será el rumbo que una persona razonable tomará en circunstancias normales.

III. La aptitud natural para adquirir las virtudes

La relación de las virtudes con las cosas estrictamente naturales puede expresarse diciendo que "las virtudes no se producen ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre".[10] Si las virtudes se produjesen por naturaleza todos los hombres serían virtuosos. Si fuesen *contra natura* no podrían originarse o, al menos, significarían una corrupción para el hombre que las poseyese. Pero ya Aristóteles en el libro I ha mostrado que "la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta",[11]

9 Richard Bodéüs en *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote* (París, Societe d'Edition Les Belles Lettres, 1982) sostiene que estos últimos son los concretos destinatarios de la *Ética*.

10 *EN* II 1, 1103a24-26.

11 *EN* I 13, 1102a5-6. Sobre esta cuestión: Vigo, A., *La concepción aristotélica de la felicidad. Una lectura de Ética a Nicómaco I y X 6-9*, Santiago de Chile, Universidad de los Andes, 1997.

de modo que sería absurdo afirmar que son contrarias a la naturaleza. Hay, en cambio, en el hombre una "aptitud natural para recibirlas". Esta aptitud se observa no sólo en sus potencias intelectuales, la razón y la voluntad, sino también en sus apetitos, ya que también en el hombre lo apetitivo "participa de algún modo" de la razón, "en cuanto le es dócil y obediente".[12]

Es difícil agotar todo lo que contiene la fórmula aristotélica de que hay (en el hombre y, más específicamente, en algunas de sus potencias) una aptitud natural para recibir a las virtudes. Baste aquí con decir que el lugar apto para el crecimiento de las virtudes es todo aquello que en el hombre es *ad opposita*. En sentido estricto, no cabe hablar de virtudes en el aparato digestivo o en el ojo, porque ambas capacidades tienen una finalidad muy precisa y la logran sin necesidad de entrenamiento.[13] Estas potencias son unidireccionales, actúan de modo necesario: *ad unum*. En cambio, las potencias que dicen relación a lo verdadero y lo falso, a lo bueno y lo malo, o a determinados placeres, presentan una cierta ambigüedad. Así, con respecto a estas realidades podemos comportarnos de modo variable. De hecho se ve que los hombres actúan de modo muy diverso ante el bien o el placer; tan diferente, que pueden desarrollar modos de vida muy distintos o incluso opuestos. Lo propio de las potencias racionales, entonces, es ser *ad opposita*, bidireccionales. Lo que hace la virtud (o el vicio) es volver a instalar en ellas una cierta unidireccionalidad. Por eso en la tradición aristotélica se dice que las virtudes constituyen una suerte de segunda naturaleza. Lo propio del virtuoso es comportarse de una determinada forma frente a ciertos estímulos y objetos. Esa forma de comportarse es estable y en un cierto sentido parece natural.

En el caso de la inteligencia y la voluntad, entonces, esa aptitud natural para recibir a las virtudes reside en su carácter bi-

12 *EN* I 13, 1102b30-32.

13 Las potencias irracionales "limitan su actividad a una sola cosa" (*Met.* IX 5, 1048a8).

direccional. Así, la voluntad puede acostumbrarse a dar a cada uno lo que le corresponde, y en este sentido el hombre llega a ser justo. Pero también en algunas de sus capacidades irracionales el hombre puede ser guiado por la razón, y en esa misma medida allí cabe la virtud. Por eso alabamos a los valientes y a los templados, que se comportan de una manera adecuada frente a los peligros y a los placeres. No obstante que gran parte de los peligros y los placeres tienen que ver más con lo animal que con lo racional en el hombre, éste tiene la posibilidad de dejarse guiar en dichos campos por la razón. Otro tanto sucede con los animales domésticos y amaestrados, que están en condiciones de seguir una razón, aunque no propia sino ajena. No cabe, en cambio, amaestrar a las plantas o a ciertos animales muy elementales que no poseen esa ambigüedad mínima —expresada, por ejemplo, en un determinado nivel de relación con el placer y el dolor— que les permita adquirir ciertos hábitos o, en sentido analógico, una cierta forma de virtud.

IV. La praxis transforma al sujeto

Otra diferencia entre las virtudes y las cosas estrictamente naturales estriba en que en aquellas cosas que poseemos por naturaleza primero se tiene la capacidad y luego el acto: así, primero tenemos el ojo y luego vemos. En cambio en las virtudes sucede todo lo contrario, los actos son los que dan origen a la facultad: "adquirimos las virtudes mediante el ejercicio previo".[14] La praxis tiene aquí una función creativa: puesto que las virtudes no se tienen de modo espontáneo, es la praxis quien les da origen. Las acciones determinan la existencia de los hábitos.[15] Así está Aristóteles en condiciones de establecer un principio que será famoso: "Lo que hay que hacer sabiendo, lo aprendemos haciéndolo".[16]

14 *EN* II 1, 1103a31-32.
15 *EN* II 2, 1103b30-31.
16 *EN* II 1, 1103a32-33.

Para explicar qué significa este principio, Aristóteles recurre, en primer lugar, a ejemplos tomados de las artes, que además resultan fácilmente comprensibles. Así, "nos hacemos constructores construyendo casas y citaristas tocando la cítara".[17] De igual manera sucede en el campo ético, donde "practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la templanza, templados, y practicando la fortaleza, fuertes".[18]

En segundo término, el Estagirita recurre a otro argumento para explicar cómo las virtudes se originan por actos previos, tomado esta vez de la praxis política, que también resulta cercana a su público.

> Prueba de ello —dice— es lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir costumbres, y esa es la voluntad de todo legislador, todos los que no lo hacen bien yerran, y en esto se distingue un régimen de otro, el bueno del malo.[19]

Esta vez se refiere al sentido mismo de la actividad legislativa: las leyes pretenden acostumbrar a los hombres a realizar ciertos actos que se consideran buenos y a evitar otros que se estiman malos. El lector actual probablemente no comparta ese aparente optimismo, en orden a que la legislación puede hacer buenos a los hombres. Sin embargo, no es precisamente el optimismo lo que mueve a Aristóteles a insistir en el papel educativo de las leyes. Hacia el final de la *Ética* hará ver que "la vida templada y firme no es agradable al vulgo, y menos a los jóvenes", de modo que será necesario moverlos externamente, con premios y castigos, a la práctica del bien, para que se vayan acostumbrando a realizar actos buenos y dejen de serles penosos. Se requiere, entonces, de un orden recto que no se limite a meras exhortaciones, sino que vaya acompañado de fuerza,[20]

17 *EN* II 1, 1103a33-34.
18 *EN* II 1, 1103a34-1103b2.
19 *EN* II 1, 1103b2-6.
20 *EN* X 9, 1180a18.

pues "la mayor parte de los hombres obedecen más bien a la necesidad que a la razón, y a los castigos que a la bondad".[21] Esa fuerza, sin embargo, no debe ejercitarse a título personal, sino precisamente amparada en la ley.[22] Lo dicho, entonces, viene a explicitar la idea de que los hábitos se adquieren por repetición de actos.

No satisfecho con lo anterior, Aristóteles agrega otra constatación que viene a reforzar la idea de que determinados actos, en la medida que sean repetidos, van dejando una huella en el sujeto: el mismo tipo de actos produce la virtud y el vicio. "Las mismas causas y medios producen toda virtud y la destruyen".[23] Para explicar esta aparente paradoja recurre una vez más a ejemplos tomados de las artes: "pues tocando la cítara se hacen tanto los buenos como los malos citaristas; y análogamente los constructores de casas y todos los demás: construyendo bien serán buenos constructores y construyendo mal, malos".[24] La diferencia, entonces, no está en lo que se hace, sino en la manera de hacerlo. Si los actos se realizan bien darán origen a una habilidad; si se hacen mal, a una deficiencia en la actividad que corresponda.

> Y lo mismo —continúa— ocurre con las virtudes: es nuestra actuación en nuestras transacciones con los demás hombres lo que nos hace a unos justos y a otros injustos, y nuestra actuación en los peligros y la habituación a tener miedo o ánimo lo que nos hace a unos valientes y a otros cobardes; y lo mismo ocurre con los apetitos y la ira: unos se vuelven moderados y apacibles y otros desenfrenados e iracundos, los unos por haberse comportado así en estas materias, y los otros de otro modo.[25]

21 *EN* X 9, 1180a4-5.

22 "Los hombres suelen odiar a aquellos otros hombres que se oponen a sus impulsos, aun cuando lo hagan rectamente, mientras que la ley no se atrae resentimientos al hacer el bien" (*EN* X 9, 1180a22-25).

23 *EN* II 1, 1103b7.

24 *EN* II 1, 1103b8-11.

25 *EN* II 1, 1103b13 ss.

El cuarto argumento que Aristóteles aporta para mostrar cómo la praxis transforma al sujeto está tomado de la existencia misma de los maestros. Tan importante es el modo de comportarse, el realizar bien las diversas actividades, que es necesario recibir una ayuda para no desviarse. "Si no fuera así, no habría ninguna necesidad de maestros, sino que todos serían de nacimiento buenos o malos". Pero nuestra experiencia nos indica que tanto en el campo técnico como en el moral se da esa ambigüedad que conduce en definitiva a que nos desarrollemos o nos empeoremos mediante las actuaciones. El maestro es fundamental no porque sus palabras sean simplemente sabias, porque nos exponga una serie de reglas para actuar con éxito, sino porque constituye un modelo, es decir, alguien a quien podemos mirar e imitar. Y en la medida en que hagamos las cosas —tocar la cítara, hacer casas— como las hace él iremos adquiriendo ciertas destrezas. Aquí la norma deja de ser abstracta, pues resulta encarnada en un sujeto singular, que está al alcance de nuestra percepción. A diferencia de la *Física* o de la *Metafísica,* en la *Ética a Nicómaco* aparecen nombres concretos, no sólo de autores que enseñaron determinadas doctrinas, sino de personas que hicieron cosas o que tuvieron ciertas virtudes (Pericles,[26] Fidias,[27] Policleto,[28] Héctor[29]) o defectos (Sardanápalo).[30] El maestro, empero, no sólo constituye un ejemplo, sino alguien que explícitamente corrige las deficiencias del discípulo.

V. IMPORTANCIA DE LA EDUCACIÓN

La aptitud natural que tiene el hombre para adquirir virtudes está sujeta en una apreciable medida a las circunstancias de su propia historia. Hay ciertas edades en las que resulta más fácil

26 *EN* VI 5, 1140b7-8.
27 *EN* VI 7, 1141a9.
28 *EN* VI 7, 1141a10.
29 *EN* VII 1, 1145a20.
30 *EN* I 4, 1195b22.

adquirir hábitos. Por eso, repite con insistencia Aristóteles: "no tiene poca importancia el adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total".[31] El carácter del hombre es más plástico a temprana edad y, al igual que en el aprendizaje de las artes, resulta más fácil adquirir ciertos modos de actuar cuando se es más joven. Por tanto, quien no tuvo la educación debida, no podrá alcanzar un grado elevado de florecimiento humano. La ética de Aristóteles no funciona con el esquema de conversión, habitual en la tradición judeocristiana. Lo relevante en ella no es una decisión momentánea, sino la huella que va dejando en el hombre una sucesión de actos a lo largo de su vida, las disposiciones.[32]

Pero aunque la juventud sea una ventaja para la adquisición de ciertos hábitos, sin embargo no es —en la perspectiva aristotélica— un periodo adecuado para la vida moral plena. Al comienzo de la *Ética* se nos recuerda que el joven no es oyente adecuado en estas materias, por dos razones: la primera, fáctica, porque suele dejarse llevar de sus impulsos;[33] la segunda, necesaria, porque carece de experiencia.[34] El joven no debe recibir lecciones, sino órdenes. Y se da entonces una notable paradoja, porque el hecho de que el hombre joven no sea un oyente adecuado de las lecciones de ética no significa que el hombre entrado en años lo sea, porque muchas veces será demasiado tarde, el carácter estará formado, y cambiarlo resultará muy lento y trabajoso. Aquí se ve la importancia que Aristóteles le atribuye a las condiciones fácticas del sujeto para el desarrollo de su vida

31 *EN* II 1, 1103b23-25.

32 En realidad no hay contradicción entre ambas perspectivas. De una parte, Aristóteles se refiere a los casos ordinarios: las conversiones, cuando se producen, son una excepción. Y la figura cristiana del converso no excluye, sino que exige, la necesidad de confirmar esa decisión con actos —muchas veces dificultosos— que sean conformes a ese nuevo proyecto de vida.

33 *EN* I 3, 1095a5 (habla de la aptitud del joven para oír lecciones sobre la política, pero también vale para la ética, que, en la visión de Aristóteles, es parte de la política, *EN* I 2, 1094b10-11).

34 *EN* I 3, 1095a3-4.

moral. El oyente adecuado es un adulto, pero no cualquiera,[35] sino aquél que ha sido bien educado desde joven.[36] Pero el haber sido bien educado —o bien alimentado— no es mérito del sujeto en cuestión sino de la cultura, la familia y la ciudad en la que fue formado. El resto de los hombres, en cambio, quedará en una situación desmedrada: o son esclavos, y por tanto incapaces de una vida plenamente conforme a la razón, o si son libres serán personas que viven conforme a sus impulsos, lo que los asemeja a los animales.[37]

La ética de Aristóteles dista de ser una ética universalista. Sus sujetos no son todos iguales. Las exigencias a las que están sometidos son también muy diferentes. De ahí que la ética tenga que ser una parte de la política,[38] porque sin ésta no se darán las condiciones de posibilidad necesarias para el desarrollo de las virtudes. Si la virtud y su adquisición fuese una cuestión meramente teórica, transmisible como se transmite cualquier información, entonces todos los hombres podrían acceder a ella en una medida semejante. Pero no es así.

Lo notable es que esta ética, aunque no sea universalista, al menos en el sentido moderno de la expresión, sin embargo está igualmente lejos del relativismo, pues resulta claro que no todos los modos de vida son equivalentes o parangonables. Para los criterios modernos podrá parecer injusto que se afirme al mismo tiempo la existencia de un ideal de perfección moral y el hecho de que no todos pueden conseguirlo. Pero ese es un problema para nosotros, no para Aristóteles. Da la impresión que para él en esta materia sucede algo semejante al desarrollo físico o la práctica de un deporte. Existe un ideal de excelencia física, pero para lograrlo hay que recibir una determinada alimentación y un

35 *EN* I 3, 1095a7.

36 *EN* II 3, 1104b11-13.

37 *EN* I 5, 1095b19-22.

38 Sobre este tema: Ritter, J., "'Politik' und 'Ethik' in der praktischen Philosophie des Aristoteles", *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 106-132.

cierto entrenamiento que, de hecho, la mayor parte de los hombres no ha tenido.

VI. Condiciones para que el acto sea virtuoso

El planteamiento de que hay que realizar actos virtuosos para adquirir la virtud da origen a una objeción inmediata, que Aristóteles mismo recoge al comienzo del capítulo 4 del libro II: "Se podría preguntar cómo decimos que los hombres tienen que hacerse justos practicando la justicia y morigerados practicando la templanza, puesto que si practican la justicia y la templanza son ya justos y morigerados, lo mismo que si practican la gramática y la música son ya gramáticos y músicos".[39] Para responder a esta objeción parte nuevamente recurriendo en primer lugar a una comparación con las artes o técnicas. En efecto, se pregunta si acaso en ellas se da este mismo problema,[40] es decir si los que practican la gramática o la música quiere decir que son ya gramáticos o músicos. La respuesta es negativa. No basta para ser gramático el que uno haga ocasionalmente algo que está de acuerdo con las exigencias de la gramática. Puede haberlo hecho por casualidad o siguiendo exactamente las indicaciones de otro sin el cual no sería posible realizar bien la misma tarea.[41] Quizá de niños oímos la fábula de aquel burro que sopla una flauta y obtiene una nota hermosa. Puede suceder, pero eso no transforma al burro en músico, ya que si acertó es, como dice la moraleja, por casualidad. Para que exista el hábito de la gramática Aristóteles exige mucho más que un acierto ocasional: "uno será gramático si hace algo gramatical y gramaticalmente, es decir de acuerdo con la gramática que él mismo posee". Hacer las cosas gramaticalmente exige hacerlas como las haría el gramático, con el mismo conocimiento, estabilidad y fa-

39 *EN* II 4,1105a17-21.
40 *EN* II 4,1105a21.
41 *EN* II 4,1105a22-23.

cilidad suyos. Es decir, los actos que con el correr del tiempo van a dar origen a un hábito tienen que coincidir materialmente con los que haría aquél que ya lo tiene, pero el aprendiz los realizará con esfuerzo y guiado por su maestro. Sólo con el correr del tiempo irá adquiriendo la respectiva destreza, los comenzará a experimentar como algo propio y eso será señal de que está adquiriendo o ha adquirido el hábito respectivo.

Pero tampoco hay que tomarse demasiado al pie de la letra las analogías que Aristóteles hace entre las virtudes y el arte. Después de decir que ni siquiera en el arte se produce aquello de que el que realiza un acto que coincide con los objetos de un hábito tiene ya ese hábito, el Estagirita marca las distancias para responder de modo aún más definitivo a la objeción que se le había planteado. La diferencia reside en el carácter transitivo del arte frente a la inmanencia de la praxis. En el caso del arte, lo importante es que la obra resulte bien hecha, en el de la praxis virtuosa, lo relevante son las disposiciones del sujeto que actúa:

> Además, tampoco son semejantes el caso de las artes y el de las virtudes; en efecto, los productos del arte tienen en sí mismos su bien; basta, pues, que reúnan ciertas condiciones; en cambio, las acciones de acuerdo con las virtudes no están hechas justas o morigeradamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace reúne ciertas condiciones al hacerlas.

La perfección de la obra realizada no basta; para que estemos en presencia de una virtud ética se requiere una perfección en el sujeto, el cumplimiento de ciertas condiciones

La primera condición de la acción virtuosa es que sea hecha "con conocimiento".[42] Este conocimiento no es meramente especulativo. Más bien consiste en una familiaridad con lo que se va a hacer, un saber qué es lo que corresponde hacer aquí y ahora porque se ha hecho antes muchas veces. Se trata no de saber por saber, sino de saber hacer. Si "lo que hay que hacer sabien-

42 *EN* II 4, 1105a30-31.

do, lo aprendemos haciéndolo",[43] entonces la primera señal de que tenemos el hábito respectivo es que sabemos lo que hay que hacer, ya no tenemos aquellas dudas que son propias de los principiantes.

La segunda condición de la acción virtuosa es que el sujeto debe elegirla. No hay virtud si la conducta resulta forzada. Tampoco la hay —al menos plena— mientras el sujeto esté simplemente imitando lo que hace el maestro o sea movido por la fuerza de la ley. El acto virtuoso debe nacer de la voluntad del hombre, ser la manifestación externa de su querer interior. Pero no basta con cualquier elección: es necesario que el sujeto actúe "eligiéndolas por ellas mismas".[44] Aquí vemos una vez más la diferencia que existe entre el mundo de la ética y el de la técnica. En las técnicas, las cosas se eligen en vistas de algo que está más allá de ellas. Es el mundo de los instrumentos. En cambio en la ética la acción realizada es un fin en sí misma.

Por último, las acciones son virtuosas si el sujeto "las hace en una actitud firme e inconmovible".[45] Una de las señales de que estamos en presencia de una virtud es que se trata de un hábito difícilmente removible. Al virtuoso le resulta desagradable proceder de otra manera, en cambio le es deleitable realizar los actos propios de la justicia, la templanza o la virtud que corresponda.[46] Se ha acostumbrado a actuar de una determinada manera en cierto tipo de asuntos. Por eso decía Aristóteles al inicio del libro II que la virtud ética "procede de la costumbre".[47] Las condiciones relativas a la voluntad "son precisamente las que resultan de realizar muchas veces actos justos o morigerados".[48]

43 *EN* II 1, 1103a32-33.
44 *EN* II 4, 1105a31.
45 *EN* II 4, 1105a32.
46 *EN* II 3, 1104b4-5.
47 *EN* II 1, 1103a17.
48 *EN* II 4, 1105b4-5.

En el caso de las artes o técnicas (que son virtudes meramente intelectuales o manuales), las condiciones referentes a la voluntad son irrelevantes. Para ser un buen gramático o un buen músico lo que se necesita es saber gramática o música, e incluso es posible seguir siéndolo aunque voluntariamente se realice algo distinto de lo que exigen la gramática o la música. Aristóteles llega a decir que es mejor técnico aquél que comete un error a sabiendas que el que lo hace inadvertidamente.[49] Así, un médico que causa una lesión adrede a su paciente es mejor médico —sabe más medicina— que aquél que lo hace inadvertidamente.[50] Esto nos muestra que para ser un buen médico lo que se necesita es saber. Naturalmente, ese médico que hace el mal adrede podrá ser buen médico, pero no será un buen hombre. Pero ese es un problema distinto, harina de otro costal.

Muy distinto es el caso de las virtudes éticas. Aquí las que importan son precisamente las condiciones relativas a la voluntad: la elección (por sí mismas) y la estabilidad del hábito. Éstas son las condiciones que se logran especialmente por la repetición de los actos. La primera porque la repetición da la facilidad para elegir e incluso el deleite; la estabilidad porque la reiteración de actos deja a la voluntad orientada en una dirección. ¿Y qué papel desempeña el conocimiento en las virtudes éticas? Si por conocimiento entendemos el conocimiento meramente especulativo, tendremos que decir que su presencia es irrelevante: "para la [posesión] de las virtudes el conocimiento tiene poca o ninguna importancia, mientras que las demás [condiciones] no

49 *EN* VI 5, 1140b22-23.

50 Hoy quizá no pondríamos este ejemplo, ya que nuestra consideración de la medicina es diferente. Sin embargo la idea sigue siendo válida si la aplicamos, por ejemplo, a un mecánico o a un electricista. En todo caso, tampoco Aristóteles pone explícitamente el ejemplo del médico, pero parece tenerlo en mente (*cfr. EN* VI 5, 1140b22-23 en relación con *Met.* IX 2, 1046b4 ss., donde al tratar de las potencias racionales el Estagirita pone la medicina como ejemplo de potencia bidireccional, que puede usarse para curar, pero también para enfermar o matar).

la tienen pequeña, sino total, ya que son precisamente las que resultan de realizar muchas veces actos justos y morigerados".[51]

Con lo dicho se despeja definitivamente la objeción de circularidad que se podía presentar a Aristóteles, ya que —como se había insinuado antes— lo importante para la existencia de las virtudes no es lo que aisladamente puede hacerse, sino el cómo se hace. "Por tanto —concluye—, las acciones se llaman justas y morigeradas cuando son tales que podría hacerlas el hombre justo o morigerado":[52] aquí se refiere a la perfección objetiva de lo que se realiza; "y es justo y morigerado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y morigerados",[53] es decir, con las condiciones de la voluntad que se expresaron antes: aquí atiende Aristóteles a la perfección subjetiva de la acción, al cómo se hace.[54]

VII. "Es cosa trabajosa ser bueno"

Lo visto nos lleva a reconocer dos etapas en la formación y consolidación de los hábitos. Una primera en la que hay que realizar actos, muchas veces bajo la guía de un maestro y de la ley, que coinciden materialmente con los actos propios de la virtud. En esta etapa hay que aprender haciendo. En un segundo momento, si lo anterior se ha hecho adecuadamente, el sujeto está en condiciones de "hacer sabiendo". Le resulta fácil saber qué es lo que tiene que hacer, elegirlo y llevarlo a cabo con voluntad firme. Incluso es para él deleitable o al menos no le produce un

51 *EN* II 4, 1105b2-5. Naturalmente, un cierto conocimiento teórico es necesario indirectamente, en cuanto se refiera a las condiciones fácticas de la acción. Asimismo, la praxis supone también la admisión de los primeros principios especulativos: en efecto, no cabe elegir hacer y no hacer algo al mismo tiempo y bajo el mismo punto de vista.

52 *EN* II 4, 1105b5-7.

53 *EN* II 4, 1105b7-9.

54 "No se elogia al que tiene miedo ni al que se encoleriza, ni se censura al que se encoleriza sin más, sino *al que lo hace de cierta manera*" (*EN* II 5, 1105b32-1106a1).

desagrado.[55] Esta segunda etapa es tanto o más dinámica que la anterior. Así, para ser virtuoso se requiere realizar ciertos actos, pero cuando ya se es virtuoso esos actos se realizan todavía mejor.[56] Es un proceso que no termina.

Sin embargo, es fácil advertir que la primera etapa es particularmente dificultosa: "es cosa trabajosa ser bueno", reconoce Aristóteles.[57] Además es riesgoso, porque quien se lanza a actuar, incluso con empeño, puede errar el camino y —por falta de la guía adecuada o por otras causas— llegar a adquirir un vicio en vez de la virtud que intentaba. Si los malos constructores llegaron a ser tales construyendo, probablemente no fue por falta de empeño. Quien no se empeña simplemente no llega a ser constructor, ni bueno ni malo. La tragedia del mal constructor es, entre otras, la de que con el mismo cúmulo de esfuerzos podría haber llegado a buen destino, pero le falló el cómo. Y todo hace pensar que con las virtudes sucede otro tanto. Muchos hombres, por ejemplo, han arruinado su constitución física por haber hecho ejercicios demasiado fuertes, o queriendo ser morigerados han terminado por ser insensibles. Además, el juicio propio en estas materias frecuentemente se engaña, porque las disposiciones de la voluntad y las pasiones pesan sobre la inteligencia. Quien en realidad es cobarde ve los peligros mayores de lo que son y piensa que el valiente no es tal, sino temerario. El comportamiento virtuoso exige —como se sabe— elegir un justo medio entre dos extremos viciosos, pero ¿cómo lograrlo?, ¿cómo conseguirlo si, en principio, los que aciertan a dar con él son precisamente los virtuosos y nosotros aún no lo somos aunque queramos serlo? El temor a equivocarse retrae a muchos de actuar, pero esas omisiones también tienen consecuencias sobre el carácter. Es comprensible que algunos prefieran la pasividad al riesgo de equivocarse, pero si Aristóteles tiene razón y la fe-

55 *EN* II 3, 1104b5-9.
56 *EN* II 3, 1104a32-1104b1.
57 *EN* II 9, 1109a23.

licidad está conectada con algún tipo de praxis, entonces la pasividad es un error fundamental: no entraña el riesgo de equivocarse porque ya es en sí misma una equivocación. Es el caso en que el remedio resulta peor que la enfermedad.

Estamos, entonces, ante una tarea difícil. Sin embargo, Aristóteles piensa que tenemos algunas ayudas. Ya las mencionamos: en primer lugar, los maestros y los modelos. Pero esto tampoco es sencillo, puesto que tanto en el tiempo de Aristóteles como hoy hay maestros y modelos de muy distinto tipo, y una de las características de los novatos es no distinguir bien los buenos de los malos.[58] Y quien siga a un mal maestro o a un modelo deficiente llegará a ser mal constructor, mal músico o, lo que es peor, mal hombre. Y estamos hablando de personas de buena voluntad, de esas que espontáneamente buscan un maestro o un modelo que seguir. Los otros, que son la mayoría, tienen que ser movidos desde fuera por la ley. Y esta virtud a la que se llega a fuerza de acostumbrarse a evitar el mal por temor al castigo nunca podrá ser una virtud muy elevada. Es quizá suficiente para que la sociedad funcione medianamente bien, pero no podrá constituir ni de lejos un ideal de excelencia humana.

Además de la educación, que está dada por los maestros y la ley, Aristóteles nos dice que para actuar bien es muy importante la experiencia. Pero volvemos a encontrarnos ante un problema, porque el joven carece de ella y quien ya la tiene la aprovechará una vez que esté adelantado en el camino de la virtud. Pero si no ha sido bien guiado, porque por ejemplo tuvo un mal maestro, poco sacará con tener experiencia.

58 El problema de encontrar un maestro para la virtud —y el de si la virtud puede ser enseñada— ya fue planteado por Platón en el *Menón* y el *Protágoras*. En *Menón* 71b se presenta la cuestión y en 92c y ss. Sócrates muestra que incluso hombres tenidos por virtuosos, como Temístocles y Pericles, no han podido ser ellos mismos maestros de la virtud. Una desorientación análoga es la que sufre el joven Hipócrates en una escena del *Protágoras* (311b y ss.), que da origen a la discusión entre Sócrates y Protágoras en 319d y ss., en donde el primero reafirma lo dicho en *Menón* 92c y ss.

Sin embargo la situación sólo se torna desesperada si se olvida el consejo aristotélico de no pretender en estas materias una exactitud absoluta. Dicho con otras palabras, si se pretende recorrer el camino de la vida sin el ingrediente del riesgo. Pero, según Aristóteles, ni la ética es una disciplina exacta ni la adquisición de las virtudes un proceso lineal y predecible, puesto que, digámoslo de nuevo, "lo que hay que hacer sabiendo lo aprendemos haciéndolo".[59] La cuestión de la elección del maestro no es tan grave, porque no lo elige el discípulo sino sus padres o los miembros de la polis, que son personas que ya han alcanzado un grado de virtud y están en condiciones de saber qué es lo que les conviene a los principiantes. Que esto hiera la sensibilidad contemporánea, que valora enormemente la autodeterminación incluso en el proceso educativo, es cuestión que no alcanzó a preocupar al Estagirita. Pero, ¿y qué ocurre si no se está en la familia correcta o en la sociedad adecuada? Significa tan sólo que esa persona no podrá alcanzar el grado de excelencia al que llegan quienes sí cumplen con esas condiciones.

VIII. ¿CÓMO EVITAR EL ERROR?

Lo dicho hasta ahora nos lleva a reconocer que no son pocas las dificultades para quien quiera ser virtuoso. Las hay externas e internas. Dentro de las primeras hay que recordar que las acciones son siempre singulares y los singulares son difíciles, pues no se dan nunca puros, sino que están afectados por infinitas circunstancias que no se pueden desatender pues son muy importantes, tan importantes que pueden hacer que un acto bueno termine siendo malo. Además, yendo a las dificultades del propio sujeto, no podemos pretender que juzgamos con imparcialidad. Esto sucede no sólo porque en la medida en que tengamos algunos vicios la falta de rectitud del apetito puede producir una deformación en nuestro juicio. Hay también otros factores, como

59 *EN* II 1, 1103a32-33.

el riesgo del engaño. En efecto, dice Aristóteles que los extremos viciosos tratan de adjudicarse el terreno intermedio, presentándose como equilibrados, y muchas veces podemos elegir algo vicioso porque vemos a la virtud como un mal, una exageración. Además, si nadie es buen juez en causa propia, ¿hay alguna causa en la que estemos más involucrados que en la de nuestras propias acciones? Para dificultar aún más las cosas, Aristóteles nos dice que las virtudes están estrechamente relacionadas con los placeres y los dolores, lo cual parece producir una nueva deformación en nuestro juicio, puesto que buscando el placer y rehuyendo el dolor podemos llegar a muy mal puerto.

Todo esto refuerza la idea de que la ética no es precisamente una ciencia exacta ni en sí misma ni en el objeto de su estudio. Da la impresión de que en ella, más que en ninguna otra materia, tenemos que proceder por ensayo y error.[60] El error es inevitable. Pero el error en el terreno moral se llama mal. Y la idea de que el mal sea inevitable, aunque se trate de una necesidad de hecho, no es muy halagüeña. Este problema podría salvarse estableciendo una asimetría entre el error y el mal, diciendo que no todos los errores son reprochables, o por lo menos no lo son en la misma medida, pues algunos son excusables. El propio Aristóteles deja explícitamente abierta una salida en esa dirección.

Con todo, el esquema de ensayo y error, aunque pueda ser útil para hacerse una idea de la enorme diferencia que existe entre la ética aristotélica y aquellas de corte racionalista, debe ser

60 El papel del error en el aprendizaje práctico ha sido puesto de relieve especialmente por F. Inciarte (*cfr. El reto del positivismo lógico*, Madrid, Rialp, 1974, pp. 203 y ss., donde pone de relieve que la *recta ratio* es en realidad siempre una *correcta ratio*). Entre otros estudios suyos sobre el tema, cabe destacar: "Theorie der Praxis als praktische Theorie", en Engelhardt, P. (ed.), *Zur Theorie der Praxis*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1970, pp. 45-64; "Theoretische und praktische Wahrheit", en Riedel M. (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Band II, Rombach, 1973, pp. 155-170; "Praktische Wahrheit", en Gerhardt, V. y Herold, N., *Wahrheit und Begründung*, Würzburg, Königshausen-Neumann, 1985, pp. 45-69.

matizado o al menos complementado con tres tipos de razones, tomadas de la propia *Ética a Nicómaco.*

En primer lugar, el sujeto que actúa no parte de cero. Aunque las virtudes son una creación de la praxis, ellas vienen a conformar unas potencias —la inteligencia, la voluntad y los apetitos— que no son ellas mismas frutos de la acción sino presupuestos suyos. Además, estas potencias ya poseen ciertas características, que forman el carácter. Así, aunque Aristóteles en el libro II afirme que las virtudes no son por naturaleza, en el libro VI, al hablar de la prudencia, reconoce que —en un sentido menos estricto— el carácter de cada hombre está ya dotado de ciertas virtudes naturales: "Todos piensan que cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza, y, efectivamente, somos justos, moderados, valientes y todo lo demás desde que nacemos; pero no obstante buscamos algo distinto de esto como bondad suprema, y poseer esas disposiciones de otra manera".[61] En efecto, estas virtudes naturales se distinguen de la "virtud por excelencia"[62] en que no están sometidas aún a la razón y, por eso mismo, no se dirigen necesariamente hacia el bien e incluso pueden volverse en contra del que las posee: "También los niños y los animales tienen estas disposiciones naturales, pero sin la razón son evidentemente dañinas".[63] La existencia de unas disposiciones naturales del carácter facilitan al hombre la tarea de adquirir las virtudes. Además, afirma Aristóteles que existe una cierta connaturalidad entre las potencias y sus objetos. En el caso de la inteligencia, ella no sólo tiene la capacidad de conocer las cosas inmutables y necesarias, sino también las contingentes y variables, de modo que no penetra en terreno extraño al ocuparse de la guía racional de la acción, puesto que conoce esos objetos "por cierta semejanza y parentesco".[64] Estas razones se suman a las dadas anteriormente para explicar en qué

61 *EN* VI 13, 1144b4-8.
62 *EN* VI 13, 1144b4.
63 *EN* VI 13, 1144b8-10.
64 *EN* VI 1, 1139a10.

sentido los hombres tienen una aptitud natural para recibir las virtudes.

Por otra parte, dentro de este primer grupo de razones, Aristóteles reconoce que hay algunos principios que resultan evidentes para todos. Así, al menos "que hemos de actuar según la recta razón es un principio común y que damos por supuesto".[65] Naturalmente con esto no basta para llevar a cabo una acción buena, pero constituye un comienzo, lo mismo que la constatación de límites infranqueables, a saber, la existencia de ciertas acciones que no cabe realizar en ningún caso, pues son directamente contrarias a la recta razón:

> Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas sino que siempre se yerra. Y no está el bien o el mal, cuando se trata de ellas, por ejemplo, en cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido, sino que, en absoluto, el hacer cualquiera de estas cosas está mal.[66]

Si a lo anterior sumamos la ayuda que supone el vivir en una familia y en sociedad,[67] donde se reciben enseñanzas, se observan de cerca modelos dignos de imitar y se conocen y siguen las leyes, tenemos que la ayuda que recibe el sujeto es mayor que la que se podría pensar en un comienzo. Es conveniente poner de relieve que, en la perspectiva del Estagirita, la tradición moral no constituye un obstáculo para el desarrollo del individuo, sino muy por el contrario: el bien y el mal se observan no en abstracto, sino encarnados en comportamientos muy determinados. Además, para el estudioso, las opiniones morales, aunque

65 *EN* II 2, 1103b31-32.
66 *EN* II 6, 1107a9-17.
67 *EN* I 7, 1097b9-11.

sean diversas e incluso en algunos casos contradictorias, constituyen un inestimable punto de partida. En efecto, se parte de ellas viendo las más difundidas o verosímiles, para ir determinando lo que tienen de razón y constituyendo así la ética como disciplina.

Como si lo dicho fuera poco, también contamos con el aporte que significa la experiencia, que tiene incluso más valor práctico que los conocimientos éticos.[68] Es cierto que los jóvenes carecen de ella, pero pueden recurrir en cambio a la experiencia ajena, de sus mayores. En efecto, "no se debe hacer menos caso de los dichos y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes, que de las demostraciones, pues la experiencia les ha dado vista, y por eso ven rectamente".[69] Además, toda la discusión aristotélica acerca de la felicidad y los modos de vida mediante los cuales los distintos tipos de hombres la buscan, nos muestra que él parte de la base de que podemos comparar los distintos modelos de hombres y juzgar entre ellos, para discernir cuáles responden más plenamente a un ideal deseable de excelencia humana y cuáles son simplemente una invitación a vivir una vida animal, indigna del hombre.

Pero hay también un segundo tipo de razones que nos muestran que tenemos los medios suficientes como para llevar adelante una vida buena. Aquí hay que reseñar un cierto método que da Aristóteles para acertar en la elección moral. Sabido es que los actos virtuosos exigen hallar un término medio. Sabido es también que el acertar no es tarea sencilla:

> ...en todas las cosas es trabajoso hallar el medio, por ejemplo, hallar el centro del círculo no está al alcance de todos, sino del que sabe; así también el irritarse está al alcance de cualquiera y es cosa fácil, y también dar dinero y gastarlo; pero darlo a quien debe darse, y en la cuantía y en el momento oportunos, y por la

68 *EN* II 7, 1141b17; *EN* II 8, 1142a12-21.
69 *EN* VI 11, 1143b10-13.

> razón y de la manera debidas, ya no está al alcance de todos ni es cosa fácil; por eso el bien es raro, laudable y hermoso.[70]

La solución reside en dirigir nuestra elección apartándonos más de aquel extremo hacia el cual nos sentimos más inclinados:

> Por esto, aquél que se propone como blanco el término medio debe en primer lugar apartarse de lo más contrario, como aconseja Calipso: 'De este vapor y de esta espuma mantén alejada la nave'. Porque de los dos extremos el uno es más erróneo y el otro menos, y ya que acertar en el medio es extremadamente difícil, por lo menos, como suele decirse, en la segunda navegación hay que tomar el mal menor.[71]

Para llevar a cabo este procedimiento no cabe dar reglas generales, puesto que los hombres son diferentes y sus caracteres los inclinan en distintas direcciones.[72] El índice para saber a qué nos inclina nuestro propio carácter está dado por el placer y dolor que sentimos ante ciertos objetos. Como el placer y dolor introducen una distorsión en nuestro juicio, será necesario inclinarse en sentido contrario para compensar este efecto y acertar en la elección.[73]

70 *EN* II 9, 1109a23-29.

71 *EN* II 9, 1109a29-36. No cabe entender la inclusión de ese proverbio en un sentido utilitarista, como si Aristóteles afirmara aquí la licitud de realizar males para lograr bienes, puesto que, además de estar citando un proverbio, está razonando en el nivel del conocimiento (muchas veces dificultoso) de la realidad y no en el de la relación medio-fin.

72 Alejandro Vigo piensa que este modo de proceder tiene lugar en los casos en que resulta muy difícil, si no imposible, la determinación del medio (*Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Freiburg-München, Karl Alber, 1996, p. 83, nota 64). Efectivamente, como él mismo señala, se trata de un criterio secundario (Aristóteles mismo cita un proverbio que refuerza esa idea, 1109a36), sin embargo, si se tiene presente que en el que recién está adquiriendo las virtudes las pasiones cumplen un papel desviante en el juicio, dicho criterio adquiere un papel muy relevante para el aprendiz (y de él se está tratando en todo este pasaje de *EN* II 9). El método que aquí se expone, por tanto, sólo es secundario respecto del hombre virtuoso.

73 Así, "debemos considerar aquello a que somos más inclinados (porque

Muchos autores modernos y contemporáneos podrían criticar este modo de plantear el problema de la elección correcta, que parece demasiado influida por el mundo natural. Aristóteles llega a comparar la tarea de quienes se apartan del error para llegar al justo medio con la labor de quienes quieren enderezar una viga torcida, moviéndola en sentido contrario. Pero en realidad, a lo largo de su análisis el Estagirita muestra ser especialmente consciente de las condiciones fácticas que están debajo de nuestros juicios morales y de la necesidad de ser conscientes de ellas para evitar que factores inadvertidos los desvíen. Nuestra inteligencia está lejos de ser pura, autónoma e incondicionada.

En tercer lugar, cabe apuntar otra razón por la cual podemos llegar a buen puerto en esta empresa de adquirir las virtudes. En efecto, a lo largo de todo este proceso se va produciendo un fenómeno de retroalimentación. Así, si bien la virtud se origina por realizar cierto tipo de actos, a medida que los vamos realizando y se van transformando en costumbre quedamos en mejores condiciones de volver a realizarlos: los actos producen una habilidad y ésta produce mejores actos: "apartándonos de los placeres nos hacemos morigerados, y una vez que lo somos podemos mejor apartarnos de ellos".[74] Con el correr del tiempo, la educación y el esfuerzo personal por realizar los actos correctos, se va logrando al interior del sujeto una armonía, en que la razón sabe lo que es bueno y los apetitos buscan eso mismo. Esa armonía entre una cabeza sensata y un corazón bien orientado es lo que Aristóteles llama verdad práctica: "puesto que la virtud moral es una disposición relativa a la elección y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento tiene que ser verdadero y el deseo recto para que al elección sea buena, y tiene que ser lo

nuestra naturaleza nos lleva a distintas cosas). Esto se advertirá por el placer y el dolor que sentimos, y entonces debemos tirar de nosotros mismos en sentido contrario, pues apartándonos del error llegaremos al término medio, como hacen los que quieren enderezar las vigas torcidas" (*EN* II 9, 1109b1-7).

74 *EN* II 3, 1104a32-1104b1.

mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga. Esta clase de entendimiento y de verdad es práctica”.[75] Un hombre así podrá conocer adecuadamente el fin[76] y estará en condiciones de elegir acertadamente los medios que llevan a él; así, se va conformando progresivamente una especie de “ojo del alma” que permite ver en materias morales y permite la guía racional de la praxis. No estará acosado por tendencias contrapuestas, se puede decir de él que sabe realmente lo que quiere.[77] La suma de estos factores hace que el hombre vaya alcanzando su excelencia, una situación en la que la práctica del bien le resulta fácil y deleitable.

IX. Subjetividad sin subjetivismo

Sabido es que Aristóteles escribe su *Ética* en el contexto de una discusión intelectual con el relativismo de ciertos sofistas y el idealismo de Platón. Frente a ambos desarrolla una ética que tiene la originalidad de recalcar la importancia del sujeto y su situación sin caer por eso en el relativismo. Así, puede afirmarse por muchas razones la subjetividad de la ética: se trata de hallar un medio que es subjetivo; las virtudes sólo existen en los sujetos; el aprendizaje es una tarea que debe realizar cada uno; las circunstancias en que se halla el sujeto repercuten en su posibilidad mayor o menor de alcanzar la vida lograda; la posición de cada agente es diversa y diversas son, por tanto, las exigencias a las que está sometido; las disposiciones de carácter con que nace cada uno son diferentes; los errores y vicios a los que nos

75 *EN* VI 2, 1139a22-26.

76 “Este fin no aparece claro sino al bueno” (*EN* VI 12, 1144a33-34).

77 “Los placeres de la mayoría de los hombres están en pugna porque no lo son por naturaleza, mientras que para los inclinados a las cosas nobles son agradables las cosas que son por naturaleza agradables. Tales son las acciones de acuerdo con la virtud, de suerte que son agradables para ellos y por sí mismas. La vida de éstos, por consiguiente, no necesita en modo alguno del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma” (*EN* I 8, 1099a12-15).

vemos expuestos son distintos, y cada hombre percibe el medio en que consiste la virtud de una manera original.

Sin embargo, todo lo anterior no lleva a Aristóteles a caer en el subjetivismo, sino que es integrado como condición de posibilidad de una teoría ética que admite que podemos alcanzar la verdad y el bien, es decir, que existen una verdad y una razón prácticas; que estamos en condiciones de juzgar incluso los comportamientos ajenos; que existen límites infranqueables, que no deben ser sobrepasados si se quiere actuar bien y que como lo recalcará en la *Ética*, no obstante la mutabilidad de las cosas humanas existen algunas que son justas por naturaleza y, por tanto, no todo queda entregado a la convención.

Cuando Aristóteles nos enseña que "lo que hay que hacer sabiendo, lo aprendemos haciéndolo",[78] no nos pone ante una aporía. Nos recuerda, en primer lugar, que hay que actuar, que la pasividad es indigna del hombre. En segundo lugar, que la acción humana no se puede realizar de cualquier manera ni quedar entregada al juego de las emociones; muy por el contrario, para actuar bien tenemos que saber qué hacer. En tercer término, este saber cómo actuar no se aprende simplemente en los libros o reflexionando, sino que es un saber práctico, que se adquiere mediante el ejercicio. Por último, si aplicamos esa fórmula —que en principio es válida también para la técnica— al campo moral, nos hace ver que en ese ejercicio el hombre no sólo adquiere una habilidad, sino que se hace más bueno, virtuoso. Y si ser plenamente virtuoso es lo mismo que ser feliz,[79] entonces el "aprender haciendo" del que habla Aristóteles nos lleva a algo muy importante.

78 *EN* II 1, 1103a32-33.
79 *EN* I 13, 1102a5-6.

CAPÍTULO CUARTO

EL ACCESO PRÁCTICO A LA LEY NATURAL

Una de las cosas que sorprende a quien se adentra en el estudio de la filosofía práctica de Tomás de Aquino es que la literatura secundaria no se halla donde uno esperaría encontrarla. En efecto, tradicionalmente el tomismo ha florecido en Europa continental, y más específicamente en Francia, España e Italia. Sin embargo, si se examinan los estudios más recientes sobre este autor medieval —por ejemplo, en los últimos veinte años— se verá que buena parte de ellos procede del mundo anglosajón. Al mismo tiempo, sus autores distan de parecer adherentes a una escuela, que se limitan a un círculo restringido de lectores, sino que traen en escena a Tomás de Aquino con el propósito, entre otros, de prestar una contribución real y actual al debate ético contemporáneo. En muchos casos se trata de filósofos que no han partido de Tomás de Aquino, sino que han llegado a él movidos por necesidades muy reales, como la de dar una fundamentación consistente a la ética o la de resolver problemas metodológicos en la constitución de las diversas ciencias sociales.

Entre los autores que han influido en este nuevo interés por Tomás de Aquino están Alisdair MacIntyre, Ralph McInerny, Stephen Theron, y también aquellos que integran la que se ha denominado *New Natural Law Theory*, que ha sido objeto de una intensa polémica: John Finnis, Germain Grisez, Joseph Boyle, entre otros.[1] Uno de los muchos méritos de estos autores,

1 Una visión general de la *New Natural Law Theory* en Gahl, R. A., *Practical Reason in the Foundation of Natural Law According to Grisez, Finnis, and Boyle* (extractum ex dissertatione ad doctoratum), Roma, 1994; Mas-

en lo que se refiere al estudio del Aquinate, está en haber prestado especial atención a un texto de la *Suma teológica* (I-II, 94, 2) hasta entonces poco estudiado.[2] Allí Tomás, con ocasión de una pregunta en apariencia poco importante —si la ley natural contiene uno o muchos preceptos—, desarrolla toda una teoría acerca del modo en que se accede a la ley natural, que es lo que quiero tratar en esta ocasión. El texto en cuestión se incluye dentro del *Tratado de la ley* y, más específicamente, dentro de una serie de artículos que Tomás dedica a la ley natural.[3]

I. EL ACCESO METAFÍSICO A LA LEY NATURAL

Antes de entrar al comentario más detallado del texto, quiero hacer una observación de índole general: el artículo 2o. de la

sini, C. I., "La nueva escuela anglosajona de derecho natural", *Revista de Ciencias Sociales*, 41, 1997, pp. 371-392.

2 Entre los análisis que más pueden ilustrar al lector acerca del texto de I-II, 94, 2, pueden señalarse, en primer lugar, el de Grisez, G., "The First Principle of Practical Reason. A Commentary on the Summa Theologiae 1-2, Question 94, Article 2", *Natural Law Forum*, 10, 1965, pp. 168-196; posteriormente se multiplicaron los trabajos sobre el tema, entre otros: Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1980; *id*. y Grisez, G., "The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerny", *The American Journal of Jurisprudence*, 26, 1981, pp. 21-31; Grisez, G. *et al*., "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence*, 32, 1987, pp. 99-151; McInerny, R., *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washington, The Catholic University of America Press, 1982; *id*., "El conocimiento de la ley natural", en Massini C. I. (ed.), *El iusnaturalismo actual*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1996, pp. 199-209; May, W., "La ley natural y la moralidad objetiva: perspectiva tomista", en May, W., *Principios de vida moral*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1990, pp. 103-124, especialmente 115-119, y Massini, C. I., "El primer principio del saber práctico: objeciones y respuestas", en García Marqués, A. y García-Huidobro, J. (eds.), *Razón y praxis*, Valparaíso, Edeval, 1994, pp. 305-317; Gómez Lobo, A., "Derecho natural: un análisis contemporáneo de sus fundamentos", *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 3, 1985, pp. 177-198, y González, A. M., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1998, pp. 128-171.

3 *S. Th.* I-II, 94, 1-6.

cuestión 94 de la I-IIae sirve para matizar la forma en que hasta hace unos veinte años los autores europeo-continentales e hispanoamericanos explicaban la teoría iusnaturalista de Santo Tomás.[4] En efecto, cuando hablaban del tema solían partir explicando la noción tomista de ley eterna ("la razón de la divina sabiduría en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento"),[5] haciendo ver después que el hombre también se vincula a ese orden cósmico, pues la ley natural no es más que la participación de la ley eterna en la criatura racional.[6] Muchas veces se complementaban estas explicaciones aludiendo a textos escriturísticos, como la *Carta a los romanos* de San Pablo, en donde se habla de una ley moral inscrita por Dios en nuestros corazones y de la responsabilidad de aquellos que no obedecen los dictados de la misma.[7]

Todo esto, según alcanzo a ver, es verdadero, tanto en sí mismo como en cuanto interpretación de los textos de Tomás de Aquino. Sin embargo, cabe preguntarse si este modo metafísico de plantear la cuestión de la ley natural es el único o incluso el principal que nos propone el Aquinate. Porque si es el único, habrá que reconocer que el proceder desde las alturas —o profundidades— de la ley eterna, de la sabiduría misma de Dios, presenta más de alguna dificultad desde el punto de vista práctico. Argumentar en favor de la ley natural implicaría, en esta visión, muchos supuestos —existencia de Dios, creación, providencia, etcétera— que en una sociedad secularizada, como es el caso de buena parte de las occidentales, están lejos de ser pacíficos.

En todo caso, este hecho no tiene demasiada importancia. Quien argumenta no sólo debe tener en cuenta los gustos, inte-

4 Un buen ejemplo es Ugarte, J. J., "La ley natural", *Revista Chilena de Derecho*, núm. 6, 1979, pp. 473-489 y, muy especialmente, Lira, O., *Ontología de la ley. Ley eterna, ley natural, ley humana*, Santiago, Conquista, 1986, pp. 68-77.

5 *S. Th.* I-II, 93, 1c.

6 *Cfr. S. Th.* I-II, 91, 2c.

7 Ejemplo, *Rom*. 2, 14 y ss.

reses y prejuicios del auditorio, sino también que éstos son muy cambiantes. Apoyar la idea de ley natural en la de ley eterna, no parece hoy el mejor modo de convencer a la gente. Sin embargo, si cambiamos la voz "ley eterna" por la de "orden cósmico", u "orden de la naturaleza", cualquier auditorio con un mínimo de sensibilidad ecológica estará dispuesto a prestarnos su atención. Y no será demasiado difícil dejarles al menos planteada la pregunta, como lo ha hecho Vaclav Havel,[8] de si tal como hay un orden en el mundo corpóreo, que debemos cuidar y respetar, ¿no será posible que exista un orden dentro de nosotros mismos? ¿No tendrían quizá eso presente los antiguos estoicos cuando nos invitaban a actuar conforme a la naturaleza?

En fin, la manera tradicional de enseñar la cuestión de la ley natural tiene algunos inconvenientes desde un punto de vista retórico, pero probablemente también ciertas ventajas. Quizá el propio Tomás de Aquino nos dé algunas pistas que permitan evitar los primeros sin perder las segundas. Muchos autores actuales piensan que eso es así, y ponen como ejemplo la reflexión de *S. Th.* I-II, 94, 2, que es el texto en el que, como dije, pretendo basar esta exposición, que no es más que un comentario del mismo.[9]

II. NECESIDAD DE UNOS PRIMEROS PRINCIPIOS

Siguiendo a Aristóteles, enseña Tomás que en el campo teórico, por ejemplo en la actividad científica, la razón humana siempre trabaja partiendo de unos principios que ella no demuestra, sino que los presupone, y que actúan como axiomas. Así, la física, la geometría o cualquier otra disciplina intelectual necesita suponer ciertas cosas, como que todo ser es idéntico a

8 Véase Havel, "El poder y la conciencia", *Nuestro tiempo*, núm. 430, 1990, pp. 112-127.

9 Salvo indicación en contrario, las citas que se hagan pertenecen a este texto tomista.

sí mismo, o que no se puede ser y no ser una misma cosa al mismo tiempo y bajo el mismo punto de vista. Así, basta con que un químico nos muestre que ha obtenido ácido sulfúrico en un experimento para que nosotros sepamos que no ha obtenido agua, cloro o petróleo. Si nosotros sabemos lo que designan esas palabras el químico no necesitará gastar un minuto de su tiempo para explicarlo; ¿por qué?, porque tanto él como nosotros somos conscientes de que una cosa no puede ser ácido sulfúrico y petróleo al mismo tiempo bajo el mismo punto de vista.

El hecho de que las ciencias se apoyen en principios indemostrados, ¿significa una merma en su racionalidad? La respuesta debe ser negativa. Estos principios primeros son indemostrados e indemostrables porque, para decirlo en terminología actual, son evidentes (*per se nota*: conocidos por sí mismos, dice el Aquinate). Y bien se sabe que lo evidente no puede ser demostrado. Al respecto dice Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica* que es una señal de ignorancia el pedir demostración de todo.[10] Pretenderlo nos llevaría a una regresión al infinito, que haría imposible el ejercicio de la actividad intelectual. Estos principios se pueden mostrar, pero no demostrar. Por eso, cuando una ciencia determinada supone ciertos principios que ella no demuestra, no está perdiendo su carácter racional, siempre que esos principios le sean proporcionados por otra ciencia o, bien, que sean evidentes.

Lo interesante es que, en el texto de I-II, 94, 2c, Tomás de Aquino parece indicar que esto que venimos diciendo no se da sólo en el campo especulativo, sino que también en el orden práctico hay algunos principios que están en la base del funcionamiento de aquella razón que se dirige al actuar. Estos principios primeros de lo práctico son parte de lo que la tradición medieval llamaba "ley natural". Así, señala nuestro autor que "los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues

10 *Cfr.* 1006a6-12.

unos y otros son conocidos por sí mismos". La reflexión tomista sobre la ley natural se apoya, por tanto, en la doctrina aristotélica de los primeros principios especulativos. Sin embargo, a diferencia de Aristóteles, Tomás realiza una amplia aplicación de esta enseñanza al terreno práctico, cosa que no hace el Estagirita, cuya ética se funda más en la noción de virtud que en la de ley o principio.

Después de establecer la analogía entre los principios especulativos y los prácticos, Tomás no empieza a hablar inmediatamente de éstos, sino que hace una disgresión acerca de lo que significa que un principio sea cognoscible por sí mismo o evidente (*per se notum*) y los modos en que puede serlo. Así, es evidente "cualquier proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto". Siglos después, la filosofía kantiana hablará de juicios analíticos para referirse a este tipo de proposiciones. "Así, por ejemplo", dice el Aquinate, "la enunciación 'el hombre es racional' es evidente por naturaleza, porque el que dice hombre dice racional". Estamos aquí, entonces, ante un primer tipo de evidencia, que nuestro autor denomina "absoluta". Los ejemplos podrían multiplicarse, con proposiciones como 'la nieve es fría', 'un cuerpo no puede estar en dos lugares diferentes al mismo tiempo' o 'Plutón, Neptuno y Júpiter describen alrededor del sol una órbita más amplia que Venus'. Si prestamos atención a estos ejemplos veremos no sólo que tienen en común el que el predicado pertenece necesariamente al sujeto. Podremos comprobar también que en algunos casos, como el que un cuerpo no puede estar en dos lugares a la vez, cualquier persona que haya llegado al uso de razón puede advertirlo. En otros ejemplos, empero, es posible que haya personas, incluso muy inteligentes, que no capten esas verdades que en sí mismas son evidentes, porque les falta la experiencia de lo que significamos con el sujeto y con el predicado. Tomás y sus contemporáneos nada sabían acerca de los planetas Neptuno y Plutón, de modo que mal podían conocer verdades acerca de sus órbitas. Es decir, hay veces en que los términos implicados en el juicio sólo

son conocidos por algunos, sin que por ello el juicio deje de ser *per se notum*. Para decirlo con palabras del Aquinate:

> ...según expone Boecio en su obra *De Hebdomadibus*, hay axiomas o proposiciones que son evidentes por sí mismas para todos; y tales son aquellas cuyos términos son de todos conocidos, como 'el todo es mayor que la parte' o 'dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí'. Y hay proposiciones que son evidentes en sí mismas sólo para los sabios, que entienden la significación de sus términos.

Por tanto, en el orden especulativo hay verdades que no son *per se notae* (juicios sintéticos, en la terminología kantiana), como 'el caballo es blanco', y verdades *per se notae* o evidentes; y estas últimas, a su vez, pueden ser universalmente conocidas (el todo es mayor que la parte) o conocidas sólo por algunos (la órbita de Júpiter es mayor que la de Venus).

Lo que sigue, en el texto que se comenta, supone que en el orden práctico sucede algo semejante, al menos en el sentido de que hay principios morales que son conocidos universalmente y otros, en cambio, que están al alcance de menos personas (la cuestión de la distinción de los principios morales, con todo, se trata con más detalle en otros textos de la *Suma*).[11]

III. El primer principio práctico

Continuando con la comparación entre el campo teórico y el práctico, enseña Tomás que en el terreno especulativo lo primero que se conoce es el ente, es decir, las cosas que son, que existen, de modo que el primer principio especulativo, que es el principio de contradicción, se basa en la noción de ente y no-ente. En todos nuestros juicios teóricos está implícita la noción de ente, de ser. Se trata de juicios que revisten formas como 'A *es* B', 'A *ha sido* B' o 'A *será* B'.

11 Por ejemplo, *S. Th.* I-II, 100, 3c.

> Lo primero que alcanza nuestra aprehensión, dice Santo Tomás, es el ente, cuya noción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por esto, el primer principio indemostrable es que 'no se puede afirmar y negar al mismo tiempo una misma cosa', principio que se funda en las nociones de ente y no ente y sobre el cual se asientan todos los demás principios, según se dice en el libro IV de la *Metafísica*.

Dice Aristóteles que, si bien hablando estrictamente no cabe una demostración del principio de contradicción, sin embargo cabe argüir en favor de él de manera indirecta. Aunque cualquiera puede negar el principio de contradicción de una manera puramente verbal, sin embargo no cabe entender el mundo como si ese principio no tuviera vigencia. Es más, basta que el que niegue el principio citado haga o diga algo para que ya esté reconociendo implícitamente su validez.[12]

Pero, ¿que ocurre en el campo práctico, es decir, en el terreno no ya del ser, sino del deber ser? Aquí, como se ha dicho, no se trata sólo de conocer cómo son las cosas, su verdad, sino de conseguir ciertos fines, ciertas cosas que consideramos buenas. Las nociones claves aquí, entonces, serán las de fin y de bien, que están estrechamente ligadas, porque si perseguimos algún fin es porque lo consideramos bueno, al menos desde algún punto de vista: "bien es lo que todos apetecen", es decir, si algo se apetece, si se busca, es porque se ve en eso algún bien. Es imposible querer el mal en cuanto tal. Hasta las acciones más reprobables que se han realizado en la historia de la humanidad se han hecho buscando algún bien. Si ese bien lo era realmente es un problema diferente, que por el momento no trataremos.

Tenemos, entonces, que en el campo práctico la noción fundamental es el bien, es decir, el ser en cuanto apetecible. Por tanto, si la razón práctica, lo mismo que la especulativa, debe partir de ciertos principios que desempeñan el papel de axiomas, el primer principio de la razón práctica se tendrá que basar en

12 *Cfr. Met.* IV, 4, 1005b35 ss.

las nociones de bien y no bien (mal), de modo semejante a como el primer principio especulativo se fundaba en las de ser y no ser. "En consecuencia", dice Tomás, "el primer precepto de la ley natural es éste: 'el bien ha de hacerse y buscarse y el mal ha de evitarse'".[13]

IV. EVIDENCIA DEL PRIMER PRINCIPIO PRÁCTICO

Pero este principio: ¿es realmente evidente para todos los hombres? ¿Quiere decir acaso que es imposible negarlo? Naturalmente, si estamos hablando de principios *per se nota*, no cabe intentar una demostración de ellos. Al decir que ese principio es evidente se quiere decir que es indemostrable. A lo más se puede mostrar, pero no demostrar. Aunque Tomás de Aquino no lo hace, bien podríamos aplicar a este principio una defensa semejante a la que, como se dijo antes, Aristóteles hace del principio de contradicción en el libro IV de su *Metafísica*, y sostener que la negación del primer principio práctico puede hacerse verbalmente, diciendo por ejemplo: 'hay que hacer el mal y evitar el bien', pero no cabe pensar esa negación. Es más, basta que el contradictor haga cualquier cosa para que le podamos mostrar que con su acción está buscando un bien, por ejemplo el placer, y en esa misma medida está reconociendo que hay que hacer el bien y evitar el mal.

Hay que hacer presente que la imposibilidad de negar el primer principio no significa una imposibilidad de violarlo. Cada vez que alguien actúa mal lo está infringiendo, del mismo modo que muchas veces los errores en la solución de un problema matemático significan una violación del primer principio especula-

13 Sobre las críticas de algunos autores analíticos a la validez de este principio: Massini, C. I., "El primer principio...", en García Marqués, A. y García-Huidobro, J. (eds.), *op. cit.*, nota 2, pp. 310-317; *id.*, "Tomás de Aquino y el desafío de la ética analítica contemporánea", *Anuario Filosófico*, núm. 33, 1990, pp. 161-172.

tivo. Dicho con otras palabras, lo que se está sosteniendo son, al menos, dos cosas:

a) El primer principio de la razón práctica proporciona razones últimas de justificación. Cuando un niño le pregunta a su madre si puede tomar las manzanas del jardín del vecino, la madre le puede dar muchas respuestas, como por ejemplo decirle que no debe hacerlo porque eso es un hurto, porque daña al vecino o porque se expone a adquirir mala fama si es descubierto. Sin embargo, llega un momento en que tiene que acudir a la razón final: no debes hacerlo *porque es malo*. El hijo podrá cuestionar la maldad del hurto, pero no cuestionará el que no debe hacer el mal. Y si lo cuestiona, podemos estar seguros de que argumenta de mala fe o que no se halla en sus cabales. Es decir, basta que alguien nos muestre que algo es malo para que, inmediatamente, sin necesidad de mayor reflexión, sepamos que no debemos hacerlo (aunque lo hagamos).[14]
b) Lo segundo que se está sosteniendo es que la noción de bien y de no bien (mal) se adquiere tan pronto se llega al uso de razón, y que cuando se conoce la noción de bien, inmediatamente se conoce el predicado "debe hacerse y buscarse", y cuando se conoce la noción de mal (no bien) inmediatamente se conoce que es algo que "debe evitarse".

Recapitulando lo visto, tenemos que en el orden práctico existe al menos un principio que no sólo es evidente en sí mismo,

14 "El razonamiento humano, por seguir un proceso de investigación o invención, parte de ciertas verdades entendidas directamente, que son los primeros principios, para volver luego, a través de un juicio, a comprobar la adecuación de lo encontrado con los primeros principios" (I, 79, 8c). En este caso, el contraste se da entre lo encontrado: 'hurtar manzanas del vecino es malo' y el principio primero y universalmente evidente de 'hay que evitar el mal'.

sino que todos captan de modo inmediato la relación que se da entre ese sujeto y ese predicado. Sin ese axioma de "hay que hacer y buscar el bien y evitar el mal" la razón práctica carecería del apoyo mínimo para funcionar. Dando un paso más, podríamos decir que ese juicio constituye como la armazón o basamento de todos los juicios morales. Por eso dice Tomás que "sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano". Así, si 'hay que dar buen ejemplo a los hijos' será porque 'dar buen ejemplo a los hijos es bueno', y si 'no hay que matar inocentes' será porque 'matar inocentes es malo'. En ambos casos, los argumentos reseñados son válidos sólo porque lo es el principio fundamental del que venimos hablando, a saber, que "hay que hacer y buscar el bien y evitar el mal".

Que todos estemos de acuerdo en que hay que hacer el bien y evitar el mal no significa, ni de lejos, que nuestra concordancia se mantenga a la hora de reconocer qué es lo bueno y qué es lo malo. El primer principio, como lo muestra Santo Tomás en diversos pasajes, constituye no sólo un punto de partida, en cuanto expresa la atracción que el bien ejerce sobre nosotros, sino también desempeña un papel a la hora de juzgar si el acto en cuestión al que estamos abocados debe ser realizado u omitido. El primer aspecto constituye su faz ontológica, el segundo es moral, porque el bien que debemos realizar no es cualquier bien, sino el bien *moral*.[15]

Si recordamos la pregunta que da origen al artículo de la *Suma teológica* que se comenta, esto es, si la ley natural comprende muchos preceptos o uno solo, podemos dar una respuesta

15 "El raciocinio del hombre, al ser una especie de movimiento, parte de la intelección de ciertas verdades evidentes por naturaleza y, sin necesidad de investigación racional, termina en otro conocimiento, puesto que juzgamos según los principios conocidos en sí mismos y por naturaleza, sobre las verdades que hemos descubierto por medio del razonamiento" (I, 79, 12c).

provisoria, y decir que, en cierto sentido, todos los preceptos de la ley natural "constituyen una ley natural única en cuanto se reducen a un único primer precepto" (*ad* 1) y tienen en común la misma raíz (*ad* 2). Sin embargo, esta respuesta no estaría dada con un sentido estricto, porque, hablando con rigor, son muchos los preceptos de la ley natural, si bien todos conservan la ya mencionada estructura fundamental, que indica que hay que hacer y buscar el bien y evitar el mal. La pluralidad de preceptos tiene varias causas. Una de ellas es que, así como en el plano especulativo el principio de contradicción por sí solo no basta para hacer ciencia, en el terreno práctico se hace necesario suplementar el "hay que hacer y perseguir el bien y evitar el mal" con otros criterios que nos ayuden a determinar mejor, en los casos concretos, qué es lo bueno y qué es lo malo.

V. Las inclinaciones naturales

Pero hay otra razón de carácter ontológico que nos da una respuesta a la pregunta: ¿por qué pueden ser muchos los preceptos de la ley natural? Ésta es, porque son muchos los bienes que se presentan a la razón práctica y cada uno debe ser conseguido no de cualquier manera sino de un modo conforme a la razón. Dentro de estos bienes hay algunos a los que se llega no tras un proceso largo y laborioso, sino en forma directa, inmediata, debido a que el hombre está naturalmente inclinado hacia ellos. "Como el bien tiene naturaleza de fin, y el mal de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que lo contrario lo aprehende como mal y como vitando". Lo dicho le permite hacer a Tomás una constatación de gran interés: "de ahí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales". Esto hace posible entender que el hacer y buscar el bien de Tomás no es una mera fórmula va-

cía, sino que apunta a bienes muy reales, de los que se hablará más adelante.

El resto de este artículo de la *Suma* no hace más que indicar, atendiendo a las diversas tendencias que tiene el hombre —como ser sustancial, como animal y como racional—, algunos bienes que son percibidos directamente, sin necesidad de un razonamiento, como cosas que merecen ser perseguidas. Esto posibilita el que, si bien Tomás ha hablado previamente de *un* primer principio de la ley natural, en otros pasajes aluda a otros principios que también tienen ese carácter de autoevidencia. Los llama *communisima*, para destacar su universalidad. Es el caso, por ejemplo, del principio "hay que obrar conforme a la razón" o de "hay que conservarse en el ser".[16] Estos principios no son derivaciones de aquel principio básico, sino que constituyen la forma en la que éste se presenta según el aspecto del hombre de que se trate.

Tomás identifica tres tipos de inclinaciones o tendencias en el hombre: una que comparte con todas las sustancias existentes; otra que tiene en común con los animales, y una última que es exclusiva suya, como racional que es. Estas tendencias le permiten identificar de modo directo ciertos bienes, que serán objeto de los preceptos de la ley natural. Ellas determinan ciertos campos en los que existen preceptos universalmente evidentes y también otros que sólo son accesibles tras una cierta reflexión, a veces considerable.

Dice Tomás:

> Y así, encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una

16 Otro tanto sucedía en el orden especulativo, en el cual sobre el principio de contradicción "se asientan todos los demás principios" (I-II, 94, 2c).

> inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, el no dañar a los otros con quienes debe vivir y todo lo demás relacionado con esto.

La relación entre los preceptos de la ley natural y las tendencias del hombre es quizá el punto más problemático de toda la reflexión tomista sobre estas materias. Muchos se podrán ver tentados a considerar que Tomás está cerca de incurrir en naturalismo. Así, la vinculación entre los principios morales, ¿no significa quizá que toda inclinación deba ser satisfecha necesariamente? Las razones que dificultan la comprensión de las afirmaciones del Aquinate son variadas. Entre ellas, cabe señalar las diferencias profundas que existen entre su antropología y la de algunos autores de los últimos siglos. El modelo que tiene Tomás en vista para analizar el funcionamiento de las tendencias o inclinaciones, no es el de un paralelogramo de fuerzas, donde la acción humana es el resultado de las fuerzas que tienen en un momento determinado mayor poder. Él sabe que en el hombre no hay una perfecta armonía y que la satisfacción de las diversas tendencias no consigue de modo espontáneo el auténtico bien humano. Es necesario un esfuerzo del hombre para determinar racionalmente lo que hay que hacer aquí y ahora, y, además, un empeño efectivo para realizarlo. Esto tampoco es tan sencillo ni es un problema puramente intelectual, sino que supone un cierto entrenamiento, que Tomás explica al exponer su teoría de las virtudes.

Con todo, el papel de las inclinaciones es fundamental, porque impulsan al hombre, lo mueven a actuar, le descubren bienes que merecen ser conseguidos. Si no fuera así, permanecería en la pasividad. Ésta es una de las razones que permiten afirmar que la ética tiene una base antropológica, proporcionada por las tendencias. Pero hay más: algunos autores señalan que, aunque la ética no deriva de proposiciones metafísicas o antropológicas, sin embargo es inmoral realizar actos que sólo tengan por objeto hacer imposible el logro de alguno de los bienes o valores básicos que las diversas tendencias humanas nos permiten descubrir.[17]

Llama la atención que, en el texto que se comenta, Tomás de Aquino destaque el hecho de que el hombre tenga tendencias comunes con los animales e incluso con todos los seres. Sin embargo, aunque existan importantes elementos comunes, que hacen ver que el hombre no es un ente aislado del resto de la naturaleza, el modo en que el hombre alcanza bienes como la conservación en el ser, la procreación o la nutrición, no es el mismo que los demás seres, pues es un modo racional. En cada uno de estos campos el hombre debe desarrollar modos estables de actuar que le permitan acceder a los diversos bienes, desarrollar algunos aspectos de su personalidad, sin devaluar o destruir otros. Esos modos estables de obrar son las virtudes. Por eso dice Tomás que los preceptos de la ley natural en el fondo ordenan realizar actos de las diversas virtudes.[18]

17 "*To choose an act which in itself simply (or primarily) damages a basic good is thereby to engage oneself willy-nilly (but directly) in an act of opposition to an incommensurable value (an aspect of human personality) which one treats as if it were an object of measurable worth that could be outweighed by commensurable objects of greater (or cumulatively greater) worth*" (Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, *cit.*, nota 2, p. 120).

18 I-II, 94, 3c.

VI. Clasificación de los principios de ley natural

En el texto de I-II, 94, 2c, Tomás de Aquino incluye dos criterios para clasificar los preceptos de la ley natural. De una parte, la mayor o menor dificultad de su conocimiento, que nos permite hablar de preceptos evidentes, otros que son fácilmente cognoscibles aunque admitan error y, por último, otros que sólo son accesibles a los sabios. Aunque en el artículo en cuestión Tomás enuncie este criterio de clasificación que podríamos llamar gnoseológico, deja el desarrollo del mismo para otros artículos de la *Summa*.[19] El segundo criterio de clasificación entra en juego cuando nuestro autor se refiere a las tendencias y a los bienes a que éstas apuntan. Como el ser humano tiene distintas facetas, a cada una de ellas corresponde un tipo de bienes. Y como los bienes son variados también tendrán que ser variados los preceptos de la ley natural. En efecto, algunos de ellos apuntan a aquellos aspectos que el hombre tiene en común con todos los seres; otros a los que tiene en común con los animales, mientras que otros se refieren a su naturaleza específicamente racional. Así se puede ver que, para Tomás, el bien al que deben tender los hombres no es algo homogéneo, sino que reviste formas muy diversas. Puede suceder, entonces, que una persona se dedique más especialmente al logro de un cierto tipo de bienes, lo que será perfectamente legítimo mientras eso no signifique atentar directamente contra otros. Es la diferencia que se da, por ejemplo, en el tratamiento que Tomás hace de dos casos cuyos resultados prácticos aparentemente son los mismos: el de quien vive el celibato[20] y el de quien se castra.[21] Alguno se verá tentado a pensar que la diferencia estriba sólo en la finalidad más alta que persigue el primero, pero no es así. Hay múltiples textos en los que Tomás rechaza acciones que llevan a destruir bienes fundamentales por motivos elevados, incluso teológicos.

19 I-II, 100, 3c.
20 *Cfr*. I-II, 64, 1 ad 3; II-II, 152, 2.
21 *Cfr*. II-II, 65, 1 ad 3.

Así, por ejemplo, no cabe dar muerte a la madre para bautizar a la criatura que está en su vientre y que no podrá nacer viva, aunque se piense que el bautismo aseguraría la salvación del hijo. Tampoco es legítima la castración física *propter regnum coelorum*.

El recurso tomista a las tendencias del hombre no tiene por fin utilizarlas como criterio único o último de moralidad, puesto que todas ellas deben estar reguladas por la recta razón (Tomás compara a la inclinación con un caballo ciego en plena carrera, cuando no media la guía de la recta razón).[22] Los preceptos de la ley natural no se derivan de las tendencias humanas. Más bien las tendencias tienen el papel de hacer que ciertas realidades se tornen relevantes para el hombre, se transformen en bienes. El orden de los preceptos es paralelo al de las tendencias, pero no se confunde con ellas. Allí donde existe una tendencia se requiere, en forma paralela, de ciertos criterios que la ordenen, ya que en el hombre esas tendencias no alcanzan su fin de modo necesario y unívoco, como sucede en el resto de los seres.

Por otra parte, en el caso del virtuoso, como sus tendencias estarán habituadas a dirigirse a los bienes de una manera ordenada, ellas podrían constituir, en un sentido débil, un criterio digno de ser seguido. Como podemos afirmar que hay que buscar los bienes tal como lo hace el virtuoso, en esa misma medida cabe decir que las tendencias (tal como se dan en el virtuoso) constituyen un cierto fundamento de la bondad moral. Pero esto, repito, sólo se da en el caso del virtuoso, cuyo apetito es recto y concuerda con su razón verdadera.

Pero volvamos a nuestro texto. Si se relacionan ambos criterios de clasificación, el gnoseológico y el ontológico, tendremos que en cada faceta de la persona humana encontraremos preceptos más o menos cognoscibles. Es decir, en cada uno de los tres campos hallamos principios primarios, secundarios y aquéllos

22 I-II, 94, 2 ad 2; *In II Sent*., d. 24, q. 3, a. 3 ad 3; I-II, 58, 4 ad 3 (donde se hace la comparación arriba indicada).

que son sólo accesibles a los sabios. Esto permite entender que es perfectamente legítimo hablar de una pluralidad de preceptos de ley natural, que es el tema que preocupa a Tomás en esta cuestión.

Si Tomás se hubiese limitado a constatar que la razón no puede trabajar sin un punto de apoyo, es decir, uno o varios primeros principios, su teoría iusnaturalista habría quedado reducida a un conjunto de fórmulas vacías. De ahí la importancia de leer entero el artículo 2o. de la cuestión 94, ya que muestra que las exigencias de hacer el bien van variando según el campo de que se trate.

VII. Insuficiencia de los primeros principios

El análisis de las diversas tendencias o inclinaciones y su relación con la ley natural y su conocimiento es una materia de gran interés que merece una atención aún mayor que la que se le ha prestado en estas páginas.[23]

Sin embargo, un par de problemas que no pueden quedar sin tratarse son: si la ley natural está constituida en su base por principios evidentes, ¿cómo es que hay tantos que niegan su existencia, y cómo entre quienes la aceptan existen diferencias tan importantes? En segundo término: ¿no es la ética mucho más que una serie de principios que, aunque supongamos que son universalmente compartidos, son a todas luces demasiado generales y muy poco aptos para resolver los complejos conflictos morales que aquejan a nuestras sociedades?[24]

23 Millán-Puelles, A., *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Madrid, Rialp, 1994, pp. 476-511.

24 Algunos estudiosos de Tomás de Aquino (Finnis, por ejemplo) piensan que Tomás no entrega una explicación convincente acerca del modo en que, partiendo de los primeros principios, podemos obtener las reglas morales específicas que necesitamos en nuestra vida diaria. He tratado la cuestión con cierto detalle en: García-Huidobro, J., *Razón práctica y derecho natural*, Valparaíso, Edeval, 1993, pp. 153-168.

Partamos por la segunda pregunta, que tiene la ventaja de que, al menos en lo que se refiere a la filosofía de Tomás de Aquino, no hay ningún inconveniente en aceptar la validez de esa objeción. En la vida diaria, cuando se trata de tomar decisiones, resulta de muy poca o ninguna ayuda el decir: 'hay que hacer el bien' o 'hay que actuar en forma racional'. Todos queremos obrar bien y ser racionales, pero nuestro problema es determinar aquí y ahora qué es ser razonable. Quizá cuando hemos dictado alguna conferencia nos haya asaltado el temor de que esté resultando demasiado larga, temor que sólo logramos reprimir pensando que, si terminamos muy pronto, la gente considerará que no tuvimos tiempo de prepararla hasta el final. Para saber cuánto debe durar una conferencia se necesita algo más que un principio tan general como 'lo que sea bueno' o 'lo que sea razonable'. Y en este sentido, hay que señalar que los primeros principios no resultan suficientes para guiar, por sí solos, nuestra acción. Se necesita algo más.

Ese algo más que se necesita para obrar bien es doble. De una parte, se requiere de ciertos preceptos más particulares o determinados que nos vayan orientando acerca de las acciones que son buenas y malas. Por otra parte, se necesita una especial habilidad en el hombre que le permita discernir en presencia de qué acto se halla y cuáles son sus circunstancias más relevantes. Además está el hecho de que muchas veces el problema no reside tanto en elegir entre lo bueno y lo malo sino entre lo mejor y lo peor. Seguramente el lector tenía muchas cosas buenas que hacer a esta hora del día, y sin embargo ha elegido leer este texto pensando que —por motivos que desconozco— esto sería mejor que las otras posibilidades, también buenas, que se le presentaban.

El texto de I-II, 94, 2c, habla de ciertas verdades en el campo de la ciencia que —siendo evidentes— sólo son accesibles a los sabios. En otros artículos del *Tratado de la ley*, Tomás traslada esta idea al campo moral y dice que también en el terreno de la

ley natural hay cosas que sólo conocen los sabios.[25] Esta afirmación podría resultar, a primera vista, un poco desanimante para quien lee un texto cuyo título hace referencia al conocimiento de la ley natural, especialmente cuando en él ya se ha dicho que algunos principios de la misma son evidentes, o sea que todos los conocen sin necesidad de consultar textos filosóficos, y otros en cambio quedan reservados a los sabios. Puede que alguno de los lectores se encuentre en esa privilegiada condición, pero quienes no participamos de ella podemos estar seguros de que no llegaremos a serlo por leer una obra de filosofía, al menos ésta.

Sin embargo, hay dos hechos que pueden servirnos de consuelo. El primero es que Tomás parece ser muy consciente de que las cuestiones morales son difíciles y su solución no suele hallarse al directo alcance de la mano. Si uno parte reconociendo con el Aquinate esta dificultad, se ahorrará muchos problemas y no pocas decepciones. El segundo hecho consolador consiste en que, en otros pasajes de la *Suma*, Tomás agrega nuevos elementos a lo que se ha comentado hasta aquí, y dice que entre los principios universalmente evidentes y aquellos que sólo son accesibles a los sabios, se encuentra toda una categoría de principios, llamados "secundarios", "cuya razón el mismo pueblo al instante y con facilidad alcanza a ver".[26] Señala como ejemplo de estos preceptos los mandamientos del Decálogo. Tales principios pueden ser conocidos con una pequeña reflexión. Sin embargo es posible equivocarse acerca de ellos.[27] Aquí pone de relieve la influencia que pueden tener la deficiente educación o un ambiente moral inadecuado en el oscurecimiento de estas verdades.[28] *Contrario sensu*, el vivir en una comunidad moralmente

25 *Cfr*. I-II, 100, 3c.

26 I-II, 100, 11c.

27 *Cfr*. I-II, 94, 4c *in fine* y I, 63, 9 ad 3.

28 Esto no debe extrañarnos demasiado, porque en el plano de las ciencias sucede algo semejante, aunque no es ésta una materia que vayamos a desarrollar aquí.

bien constituida constituye una valiosa ayuda para acceder a esos principios.

Los preceptos secundarios y aquellos que son accesibles a los sabios derivan de los principios comunes o universalmente conocidos. Pero esta derivación no tiene un carácter meramente técnico. Para llevarla a cabo se requiere —en mayor o menor medida según la materia— de una habilidad o virtud que los clásicos llamaban prudencia. Ella nos ayuda a conocer bien el caso ante el que nos encontramos y saber descubrir las normas que son aplicables para su solución. Ser prudente supone tener experiencia en los asuntos humanos, saber reaccionar con rapidez ante las circunstancias imprevistas, distinguir lo permanente de lo transitorio, prever lo que ocurrirá a la luz de lo que ya hemos vivido, y pedir consejo en aquello que no se conoce bien, ya sea por la complejidad que reviste la materia de que se trata o porque se ignora conforme a qué principios debe resolverse.

Es posible que uno de los factores que explican el actual interés por la ética de Tomás de Aquino sea que ella afirma a la vez tres cosas que parecen difícilmente conciliables: *a)* la posibilidad del conocimiento de los principios morales; *b)* el que para conocerlos muchas veces no baste el empeño individual, sino que es una obra colectiva, y *c)* que las disposiciones del sujeto no son indiferentes para determinar su aptitud cognoscitiva en el terreno moral. Por el contrario, las éticas modernas cayeron muchas veces en la ilusión de que los principios de la ley o el derecho natural eran susceptibles de ser conocidos y expuestos de modo indubitable, en una tarea que lleva a cabo el individuo aislado y cuyo éxito depende exclusivamente de sus habilidades especulativas. En la época contemporánea, por el contrario, muchos son conscientes de que el optimismo de los modernos era injustificado. En consecuencia, se dejan llevar por el desaliento y se refugian en el escepticismo o tratan de salir de él recurriendo a modelos consensualistas.

Hay una estrecha y no siempre suficientemente destacada conexión entre la teoría tomista de la ley natural y su doctrina

acerca de las virtudes.[29] El conocimiento de la ley natural se facilita o dificulta según el modo de vida que se siga. Y el vivir en forma digna o virtuosa no es algo que se aprenda de una vez para siempre, sino que requiere el ejercicio, en una tarea en la que la experiencia, los consejos ajenos, la educación y los ejemplos juegan un papel decisivo.

VIII. Relación entre ética y metafísica

El drama actual, estarán pensando muchos de los lectores, es que vivimos en una época en la que se han roto ciertos estilos de vida que suponían una aceptación social —muchas veces inconsciente— de ciertos parámetros de conducta. Por eso no nos debe sorprender la creciente presencia de los temas éticos en la discusión pública. Pretender resolver esos debates recurriendo a argumentos como 'el aborto es malo porque es contrario al derecho natural', puede significar una ideologización de este concepto, que pasa a transformarse en un recurso de emergencia para cuando faltan argumentos racionales.

Con todo, si alguna enseñanza podemos sacar de los textos de Tomás de Aquino que hemos traído a colación, es que a la cuestión de la ley natural no se accede sólo por la vía de plantear la existencia de un orden cósmico del cual el hombre formaría parte, sino que tiene que ver con el funcionamiento mismo de la razón práctica,[30] con condiciones de posibilidad del obrar huma-

29 Sobre esta materia hay una interesante discusión: *cfr*. Nussbaum, M., *Love's Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1990; Hall, P., *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame (Ind.), 1994, en donde se discuten las ideas de Nussbaum acerca de la incompatibilidad de la ética de las virtudes con la teoría tomista de la ley natural (también de la misma autora: *Natural Law, 'Phronesis' and 'Prudentia': Is Aquinas's Natural Law Theory compatible with his Aristotelianism?*, tesis doctoral, Nashville, 1987). Un trabajo muy ilustrativo sobre la materia es el de Gahl, R., "From the Virtue of a Fragile Good to a Narrative Account of Natural Law", *International Philosophical Quarterly*, 37, 4, 1997, pp. 459-474.

30 Los principios de la ley natural no son más que preceptos de la razón

no que muchas veces permanecen a un nivel inconsciente. Es decir, junto con la vía metafísica, a la que aludíamos al comienzo, Tomás plantea otra vía, práctica, de acceso a la ley natural, que es la que aquí se ha expuesto. La relación entre la consideración metafísica y la práctica de la ley natural no es del todo sencilla. Es necesario mostrar en qué medida la idea de la ley natural como participación de la ley eterna en la criatura racional se conecta con la explicación de la ley natural en términos de principios de la razón práctica. Esto tiene que ver con las relaciones entre la metafísica, la antropología y la ética. Parece claro que según es el hombre así serán también las normas que regulan su comportamiento. Si los hombres se reprodujesen por simple bipartición no tendríamos necesidad de una ética sexual. Si los hombres estuviesen hechos de agua no les causaría ningún daño el cortarles la cabeza. En este sentido, a una determinada naturaleza corresponden determinadas normas. La ética misma supone la existencia de ciertas realidades metafísicas: si no existen sujetos sustanciales no podríamos formular juicios de reproche ni mucho menos sancionar, ya que ellos suponen que hay una identidad entre el hombre que delinquió y el que es capturado por la policía. Ninguno de nosotros admitiría como defensa del delincuente el que dijese: "el que cometió el delito fue 'yo-ayer', en este momento en cambio están ustedes en presencia de 'yo-ahora', que no es el mismo, de modo que no deben sancionarme". En nuestras acciones diarias suponemos la validez de principios metafísicos, como el de no contradicción: podemos elegir trabajar o descansar, pero no podemos elegir trabajar y descansar al mismo tiempo bajo el mismo punto de vis-

práctica (*cfr*. I-II, 91, 3 ad 2, sin perjuicio de que "la razón corrupta no es razón, del mismo modo que el falso silogismo no es silogismo; de ahí que la regla de las cosas humanas no sea cualquier razón, sino la razón recta. Por eso dice el filósofo en el libro III de la *Ética* (capítulos 6, l. IX, y 4) que el hombre virtuoso es la medida de los otros hombres" (*In II Sent*. d. 14, q. 3, a. 3, ad 3).

ta. Asimismo, si Tomás habla de diversos preceptos de la ley natural que, en el fondo, pueden reducirse al principio fundamental de hacer y perseguir el bien y evitar el mal, es porque piensa que existe una naturaleza humana que permite armonizar los diversos bienes a los que apuntan las distintas tendencias y que son protegidos por los distintos principios. De otro modo el hombre quedaría radicalmente desgarrado, escindido entre distintos polos de atracción. Sin embargo, el hecho de que la ética sea imposible sin algunas realidades previas de carácter metafísico, no significa sostener que las normas morales son obtenidas primera o únicamente como resultado de un estudio previo —metafísico— acerca del ser del hombre. Entre muchas otras cosas, el texto de I-II, 94, 2c, muestra la inmediatez con que se presentan al hombre ciertos bienes fundamentales y el carácter inderivado de los primeros principios que se refieren a ellos.

Por otra parte, de lo dicho resulta claro que la razón humana puede llegar a descubrir las normas que precisa para guiar la conducta, pero para eso ayuda mucho el modo de vida, o —al menos— el que haya alguien que, quizá con el ejemplo,[31] nos ilustre acerca de las cosas que realmente llevan a conseguir aquello a lo que en el fondo tendemos: "todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón",[32] dice Tomás, lo que no significa que acierte siempre en descubrir lo que es razonable aquí y ahora. Así se explica la pluralidad de las ideas éticas que mantienen los hombres —a la que se aludía en una de las objeciones que se recogían más arriba—, la cual, lejos de constituir una refutación de la existencia de una ley natural, es el estímulo que nos lleva a preguntarnos si lo bueno y lo malo dependen simplemente de las opiniones de los poderosos, sea por su fuerza o su número, o si existen principios de justicia suprapositivos. La diversidad de opiniones éticas es un

31 Sería muy interesante detenerse en mostrar la importancia de los modelos o ejemplos, tanto en la ética aristotélica como en la de inspiración cristiana.

32 I-II, 94, 3c.

argumento anti-iusnaturalista que ha tenido mucha fortuna a lo largo de la historia, pero que se apoya en supuestos más que discutibles. Entre ellos está el pensar que la ética debe ser algo sencillo, pues de lo contrario no sería razonable sorprenderse por la diversidad de opiniones. Sin embargo, en ninguna parte dice Tomás que lo sea. Muy por el contrario, como el criterio elegido por el Aquinate para clasificar los preceptos de la ley natural es precisamente el de la mayor o menor dificultad de su conocimiento, esto nos confirma un dato de experiencia: que no siempre es fácil saber lo que uno debe hacer y luego ponerlo por obra.

CAPÍTULO QUINTO

LA RECEPCIÓN DE LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA SOBRE EL DERECHO NATURAL EN EL *COMENTARIO DE LA ÉTICA A NICÓMACO* DE TOMÁS DE AQUINO

El pasaje en donde Aristóteles habla por primera y casi única vez del derecho natural ha tenido un eco en la historia de la filosofía que no se compara con su relativa brevedad. Leámoslo nuevamente:

> La justicia política se divide en natural y legal; natural es la que en todas partes tiene la misma fuerza, y no por parecerlo o no parecerlo. Legal la que desde un principio en nada difiere de que sea así o de otro modo pero, una vez establecida, difiere. Por ejemplo, que el rescate cueste una mina, o que haya que sacrificar una cabra y no dos ovejas. Además, cuantas cosas se legislan en casos concretos (o particulares), como ofrecer sacrificios a Brasidas, y las disposiciones de la índole de los decretos. Algunos creen que todo es de este tipo porque lo que es por naturaleza no está sujeto a cambio y en todas partes tiene la misma fuerza. Por ejemplo, el fuego quema tanto aquí como en Persia; advierten, sin embargo, que las cosas justas están sujetas a cambio. Esto, empero, no es así, aunque en un sentido lo es. Entre los dioses quizá no lo es de ningún modo; para nosotros, en cambio, también hay algo «justo» por naturaleza pero todo «lo justo» está sujeto a cambio. Con todo, hay algo «justo» por naturaleza y algo «justo» que no es por naturaleza. Es evidente, no obstante, cuál de las cosas que pueden ser de otro modo es por naturaleza y cuál no, sino que es legal y convencional (*nomikòn kaì synthékei*), si es que en realidad ambas están igualmente sujetas a cam-

> bio. La misma distinción también se aplica a los demás casos, pues la mano derecha es por naturaleza la más fuerte, aunque es posible que todos lleguen a ser ambidiestros. Las cosas justas según la convención y la utilidad son semejantes a las medidas, pues las medidas de vino y de grano no son iguales en todas partes, sino que donde se compran son mayores y donde se venden menores. Del mismo modo, las cosas que no son justas en el plano natural sino en el humano no son las mismas en todas partes. De la misma manera las cosas que no son justas por naturaleza sino por convenio humano no son las mismas en todas partes, puesto que no lo son tampoco los regímenes políticos, si bien sólo uno es por naturaleza el mejor en todas partes.[1]

La misma concisión de este texto hace que todo aquél que quiera tomarlo de apoyo para desarrollar una teoría iusnaturalista termine por llevarlo hacia conclusiones que van mucho más allá de las que pudo haber imaginado el Estagirita. Esto no es necesariamente malo, si tenemos presente que la filosofía práctica de Aristóteles no pretende ser un sistema cerrado, pero justifica el interés por ver la forma en que dicho texto ha sido interpretado a lo largo de los siglos.[2] Y aunque se trata de una historia que está aún por escribirse, no cabe duda de que uno de los momentos más relevantes de la misma está en el siglo XIII. En este capítulo se pretende mostrar la forma en que Tomás de Aquino entiende el pasaje en cuestión de la *Ética a Nicómaco* en su *Comentario* a esa obra. Al mismo tiempo, se aludirá bre-

1 *EN* V, 7 1134b18-1135a5.

2 Sobre este pasaje hay una amplia bibliografía, con muy diversas interpretaciones, por ejemplo Voegelin, E., "Das Rechte von Natur", en Schmölz, F. M. (ed.), *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, Wien, Springer-Verlag, 1963, pp. 38-51; Finnis, J., "Aristóteles, Santo Tomás y los absolutos morales", *Persona y derecho*, núm. 28, 1993, pp. 9-26; Strauss, L., *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart, K. F. Koehler Verlag, 1956; Kalinowski, G., "De lo mudable y lo inmutable en el derecho natural", *Prudentia Iuris*, núm. 15, 1985, pp. 92-95; Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6a. ed., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1990, pp. 317-329; Ritter, J., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, 2a. ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 106-132, etcétera.

vemente a algunos desarrollos tomistas de la doctrina aristotélica que, aunque no se basan directamente en este pasaje, sí tienen o pretenden tener una inspiración aristotélica.

I. LA DISTINCIÓN ENTRE LO JUSTO NATURAL Y LO JUSTO CONVENCIONAL

Cuando Tomás se ve abocado a comentar la *Ética* aristotélica lo hace en un medio intelectual y dentro de una tradición de pensamiento que reconoce una especial autoridad a una serie de autores. En este caso, el Aquinate tiene que armonizar las afirmaciones aristotélicas con los dichos, en primer lugar, de los juristas romanos, que hablaron del derecho natural,[3] y, en segundo término, de San Isidoro de Sevilla.[4] También tiene presente la reflexión ciceroniana acerca de la ley natural, que es diferente de la de Aristóteles y puede complementarla.[5] Por otra parte, hay en la *Ética* algunas remisiones a ciertas prácticas, como la de honrar con sacrificios a ciertos hombres, que no son aceptables para un cristiano, lo que dificulta aún más el problema de armonizar todas estas fuentes. De este modo, a lo largo de sus análisis sobre este pasaje, Tomás se ve obligado a hacer una serie de digresiones que no son frecuentes en sus *Comentarios*, los cuales suelen apegarse al texto original en una medida mucho mayor que lo que será frecuente en comentaristas posteriores.

1. *Lo justo político*

En su célebre pasaje, Aristóteles comienza diciendo que lo justo político se divide en dos, lo natural y lo legal. Como se ve, él no habla de toda forma de justicia, sino de aquella que se da

3 *Cfr*. *Dig*. 1, 1, 1, 3; 1, 1, 1, 4.

4 *Cfr*. *Etym*. V, 4. Además, en la *Suma teológica* se ve en la necesidad de explicar porqué Graciano dice que "derecho natural es el que se contiene en la ley y el Evangelio" (*Decr*. 1, 1, prol.; *cfr*. I-II 94, 4 ad 1).

5 Ejemplo, *De Leg*. I, 19; I, 33, etcétera.

en la polis. ¿Es que hay otras formas de justicia, distintas de aquella que es propia de la sociedad política? Efectivamente, puesto que existen otras formas de agrupación humana, entre ellas la más importante es la familia, cabe reconocer en ellas también cierta forma de justicia, aunque no es la justicia *simpliciter* porque ésta solo se da entre dos o más sujetos que son libres e iguales, mientras que en las relaciones que existen al interior de la familia se echa en falta ya sea la libertad, ya la igualdad, ya la alteridad.[6] Así, al esclavo respecto del amo le falta la libertad, a la mujer respecto del marido, en la concepción de Aristóteles, la igualdad, y al hijo respecto del padre la alteridad, ya que no es suficientemente diferente de su progenitor: el hijo es algo del padre.[7]

De esta forma, hay ciertas versiones que podríamos llamar pre-políticas de la justicia, las cuales no entran en la noción de lo justo político. Otro tanto podría suceder con la relación que se da entre el hombre y la divinidad. Aquí la diferencia es tan grande que sólo de manera analógica podría hablarse de deberes de justicia del hombre respecto de Dios. Ésta es materia de la virtud de la religión. Por último, habría otro sentido en que cabe hablar de una justicia distinta de la de la polis, a saber, si nos referimos a la idea de justicia, pero este sentido platonizante no interesa al Estagirita.

2. *La distinción en Aristóteles y los romanos*

Dentro de lo justo político hallamos, entonces, lo justo natural y lo justo legal o convencional. Aquí hace ver Tomás la relación de esta división con la que hacen los juristas romanos cuando distinguen un derecho natural de un derecho positivo. Que están hablando de lo mismo lo muestra el propio lenguaje, porque los romanos llaman derecho (*ius*) a lo que Aristóteles

6 *EN* V 6, 1134b8.

7 *EN* VIII 12, 1161b18; también, para el siervo: *Pol*. I 2, 1253b32, 1254a14; *S. Th.* II-II, 57, 4.

denomina simplemente lo justo (*iustum*). Sin embargo, el problema se suscita porque los romanos incluyen al derecho civil dentro del derecho positivo. Pero decir derecho civil o derecho de la ciudad es aparentemente lo mismo que decir "lo justo político".[8] Por tanto, no se entiende cómo Aristóteles puede poner al derecho natural como una especie del derecho civil o político, cuando el derecho que produce la polis o ciudad es esencialmente positivo y no natural.[9]

Santo Tomás soluciona el problema mostrando que la diferencia se debe simplemente a distintos puntos de vista. Los juristas atienden al origen o causa del derecho, y llaman natural al que surge de la naturaleza y positivo al que es constituido en una ciudad (*SLE* V, 304: 26-28, n. 1017). En cambio Aristóteles hace la división atendiendo al "uso que le dan los ciudadanos" (*SLE* V, 304: 25-26, n. 1017). En efecto, si tenemos presente que la justicia en sentido pleno sólo se da en la polis o ciudad, entonces todo lo que los ciudadanos realicen en ella estará teñido de politicidad. Y los motivos por los que los hombres realizan cosas justas son dos, la naturaleza o la convención humana (ley): "vemos que acertadamente se divide lo justo político en estas dos partes (natural y legal). Pues los ciudadanos practican también lo justo porque la naturaleza lo puso en la mente humana y porque la ley lo ha instituido" (*SLE* V 304: 30-33, n. 1017).

Lo que los juristas llaman derecho positivo es con razón denominado por Aristóteles legal, porque es puesto por la ley (*SLE* V 304: 30-33, n. 1017).

8 *Sententia Libri Ethicorum* (*SLE*) V, 304: 23 (n. 1017 Spiazzi): "politicum vel civile", 25 (trad. al castellano de A. M. Mallea, Buenos Aires, Ciafic, 1983).

9 Salvo que lo político y lo civil no se identifiquen (*SLE* V, 304: 17-19), cosa que no sucede (*SLE* V, 304: 23, n. 1017).

II. Lo justo natural

Tenemos, entonces, que la primera forma de lo justo político es aquello que llamamos lo justo natural. Tomás se ocupa de mostrar cuál es su fundamento y cómo debe ser entendido.

1. *Lo natural según su fuerza*

Dice el Aquinate que Aristóteles comienza mostrando lo justo natural según su efecto o fuerza (*virtutem*). Así, si atendemos a los efectos de lo justo natural tendremos que decir que "en todas partes tiene el mismo poder o fuerza (*potentiam id est virtutem*) para inducir al bien y apartar del mal" (*SLE* V, 304: 38-40, n. 1018). ¿Y por qué esta universalidad? La respuesta es sencilla: esto sucede "porque la naturaleza —que es la causa de lo justo natural— es la misma en todas partes en todos" (*SLE* V, 304: 41-42, n. 1018), mientras que lo que un gobernante establece para una ciudad es válido sólo dentro de sus fronteras (*SLE* V, 304: 42-45, n. 1018).

Santo Tomás y Aristóteles hablan acerca del poder de la naturaleza para mover al bien y apartar del mal, pero ninguno de ellos explica el alcance de esta afirmación, al menos en estos textos. Podemos decir que la naturaleza mueve al bien al menos en dos sentidos. El primero es que el bien resulta adecuado a la naturaleza. Dado que el hombre es de determinada manera, tenderá a perseguir ciertos bienes y huir de ciertos males. El segundo, conectado con el anterior, es que las acciones que mantienen esa conformidad con la naturaleza están dotadas de una especial belleza, son atractivas. Por eso en la ética muchas veces se argumenta a partir de ejemplos, "figuradamente y por otros modos similares" (*SLE* V, 264: 43-44, n. 887).

2. *Lo natural según su causa*

Desde otro punto de vista, complementario y consecuencia del anterior, piensa Santo Tomás que Aristóteles también "muestra lo justo natural según su causa" (*SLE* V, 304: 45-46, n. 1018). La causa, en efecto, de que haya cosas naturalmente justas no es que los hombres así lo estimen. Así, "lo justo natural no consiste en lo que a uno le parece o no le parece, es decir, no se origina a partir de alguna opinión humana sino de la naturaleza" (*SLE* V, 304: 45, n. 1018). Lo justo natural, dirá más adelante, "es aquello a lo que inclina la naturaleza al hombre" (*SLE* V, 305: 58-59, n. 1019). ¿Significa todo esto que la opinión de los hombres sea irrelevante? Todo lo contrario. Aunque Santo Tomás no da una respuesta en este pasaje, en diversos textos enseña que, dado que el hombre conoce los principios morales dentro de una determinada comunidad, la existencia de buenos hábitos en la misma es indispensable para una adecuada formación de la conciencia moral. Su falta, por otra parte, explica el hecho de que, a pesar de sus buenas disposiciones, haya hombres y culturas enteras que no sean capaces, por circunstancias de hecho, de alcanzar una plenitud moral.[10]

Hasta aquí, cuando habla de lo justo natural Santo Tomás no hace más que glosar a Aristóteles, sin perjuicio de los comentarios hechos a propósito de lo que dicen sobre este tema los textos romanos. A continuación, en cambio, procura tratar la cuestión de lo justo natural en el nivel de los principios, haciendo una reflexión que, si bien tiene una inspiración aristotélica, no fue llevada a cabo por el Estagirita. Dicho con otras palabras,

10 Enseña en la *Suma* que en ciertos casos falla el conocimiento de los principios derivados "debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural. Y así cuenta Julio César en VI *De bello gallico* que entre los germanos no se consideraba ilícito el robo a pesar de que es expresamente contrario a la ley natural" (I-II, 94, 4 c).

Santo Tomás se preocupa de poner en clave aristotélica la doctrina ciceroniana de la ley natural.

3. *Los principios de la razón práctica*

Santo Tomás acomete la empresa de compatibilizar la idea aristotélica de lo justo natural con la concepción estoica y cristiana de una ley moral natural. Sabido es que, salvo alguna alusión a las leyes no escritas de *Antígona*,[11] cuyo alcance habría que precisar, no existe en Aristóteles una teoría de la ley natural. Su ética, se ha dicho muchas veces, es una ética de las virtudes y no de la ley. Esto es verdad siempre que por ley se entienda a la ley moral y no a la ley positiva, que en la doctrina aristotélica sí desempeña una función pedagógica de gran importancia.

El empeño por integrar la idea ciceroniana de ley natural en la reflexión aristotélica del derecho natural se lleva a cabo en la I-IIae de la *Suma teológica*. Sin embargo, en el *Comentario a la Ética* se encuentran las claves fundamentales para esta integración. En efecto, Tomás recurre allí a la idea aristotélica de los primeros principios y la hace aplicable al campo de la praxis (*SLE* V, 305: 49-56, n. 1018). Este desarrollo no parece muy original: se puede decir que es aristotélico, aunque Aristóteles mismo no lo haya llevado a cabo.[12]

La solución tomista, esbozada en el *Comentario*, es la siguiente: sabemos que en el terreno especulativo no cabe razonar sin suponer ciertos principios primeros e indemostrables, que constituyen la base de la racionalidad. Del mismo modo, agrega Tomás, sucede en el terreno de la praxis (*SLE* V, 305: 49-56, n.

11 *Ret*. I 13, 1373b9-13. También es interesante: *Top*. VI 2, 140a9 ss.

12 Sin perjuicio de ciertas alusiones ocasionales (ejemplo: “Que hemos de actuar según la recta razón es un principio común y que damos por supuesto”, *EN* II 2, 1103b31-32). Con todo, es interesante anotar que Tomás no lee este texto de una forma que apoye la utilización en el campo práctico de la doctrina de los primeros principios elaborada por Aristóteles teniendo en vista el campo especulativo.

1018). También en ella cabe encontrar unos principios básicos de esa razón —llamada práctica— que está dirigida no a simplemente conocer objetos exteriores, sino a dirigir la acción humana. Estos primeros principios de la razón práctica son, en cuanto indican lo que debe hacerse, principios primeros de la ley natural (*cfr. S. Th.* I-II, 94, 2c).

Sin embargo, ni en el orden especulativo ni en el práctico bastan los solos primeros principios. En ellos se encuentra también otro tipo de verdades cuyo conocimiento entraña una mayor o menor dificultad y respecto de los cuales es posible equivocarse. Si bien todos estamos de acuerdo en que hay que evitar el mal, no todos los hombres coinciden en las formas concretas que reviste esa malicia. La mayoría, por ejemplo, estará de acuerdo en que robar es malo, sin embargo Tomás trae a colación el caso de los antiguos germanos, que por diversas razones no admitían este principio.[13] La educación y la cultura en que se vive influyen en el mejor o peor conocimiento de los principios morales, y hacen que lo que a todos parece pacífico en el nivel de los grandes principios, empiece a ser discutido en la medida en que se va concretando.

4. *Sentidos de la voz 'natural'*

Quedan, además, algunos problemas sin resolver si —como Tomás— se pretende armonizar las enseñanzas de Aristóteles con las de otras autoridades. En particular, resulta problemático el hecho de que los romanos afirmen que el derecho natural es común a hombres y animales,[14] cosa que no parece compatible con la doctrina aristotélica (pues los animales no tienen praxis). Santo Tomás resuelve la cuestión diciendo que la voz naturaleza

13 *Cfr. S. Th.* I-II, 94, 4c *in fine*.

14 "Es derecho natural aquel que la naturaleza enseñó a todos los animales, pues este derecho no es propio del género humano, sino común a todos los animales de la tierra y del mar, también es común a todas las aves" (*Dig.* 1, 1, 1, 3). Las raíces estoicas de este texto son notorias.

puede ser empleada en dos sentidos, uno empírico y otro racional. Así, dice que "en el hombre se observa una doble naturaleza. Una en cuanto es animal, que le es común con los demás animales. Otra es la naturaleza del hombre que le es propia en cuanto hombre, en la medida en que según la razón discierne lo torpe y lo honesto" (*SLE* V, 305: 59-64, n. 1019). Los juristas romanos tienen presente el sentido zoológico de la naturaleza, y por eso pueden poner énfasis en lo que hombres y animales tienen en común.[15] En cambio, el derecho en cuanto racional no es llamado por los romanos derecho natural, sino derecho de gentes.[16]

Por tanto,

> ...los juristas tan sólo llaman derecho natural a lo que se deriva de la inclinación de la naturaleza común al hombre y al resto de los animales, como la unión del hombre y la mujer, la crianza de los hijos y otras cosas semejantes. Pero al derecho que se deriva de la inclinación propia de la naturaleza humana, en cuanto el hombre es animal racional, lo llaman (los juristas) derecho de gentes, porque todas las gentes lo practican, como que los pactos deben cumplirse, que los enviados ante los enemigos deben ser protegidos, etcétera (*SLE* V, 305: 64-73, n. 1019).

No sucede lo mismo con Aristóteles, que considera dentro de lo justo natural tanto ciertas cosas que corresponden a aquello que el hombre tiene de más cercano a los animales como también a lo que depende exclusivamente de su racionalidad (*SLE* V, 305: 73-75, n. 1019).

15 "De ahí se deriva la unión del macho y de la hembra que nosotros denominamos matrimonio; de ahí la procreación de los hijos y de ahí su educación. Pues vemos que también los otros animales, incluso los salvajes, parecen tener conocimiento de este derecho" (*Dig*. 1, 1, 1, 3).

16 "Es derecho de gentes aquel que usan todos los pueblos humanos. El cual debe entenderse fácilmente que se distingue del natural porque el natural es común a todos los animales y el de gentes únicamente a los hombres entre sí" (*Dig*. 1, 1, 1, 4).

5. *Carácter del derecho de gentes*

Se ha discutido acerca de si el derecho de gentes, dentro del pensamiento de Santo Tomás, debe ser considerado como derecho positivo o natural.[17] Lo visto en este *Comentario* parece no ofrecer lugar a dudas. Tomás reconoce que "ambos derechos (el que se basa en la animalidad del hombre y el de gentes) están comprendidos bajo lo justo natural como aquí lo toma el Filósofo" (*SLE* V, 305: 73-75, n. 1019).

La duda se suscita por el hecho de que Santo Tomás siempre procura respetar los textos jurídicos romanos y éstos son renuentes a considerar al derecho de gentes como parte del derecho natural.[18] Esta reticencia se funda en la noción misma de naturaleza que manejan los romanos y en las consecuencias que derivan para el derecho de ese modo de concebirla. Sucede que las prácticas que se asignan al derecho de gentes, como el respeto de los embajadores, suponen un refinamiento cultural que no es común a todos los hombres. Aunque en este texto Santo Tomás diga que "todas las gentes lo practican" (*SLE* V, 305: 71), la verdad es que muchos pueblos, por las razones que sean, no lo hacen. Si a esto se suma una consideración zoológica de la naturaleza, es evidente que en la perspectiva de los romanos el hecho de que algo sea natural lo obliga, por la misma razón, a ser completamente universal, como el fuego que quema tanto en Grecia como en Persia, para poner un ejemplo aristotélico. Y esto dista de cumplirse en el caso del derecho de gentes. Por eso

17 Un resumen de esta discusión puede verse en García-Huidobro, J., *Razón práctica y derecho natural. El iusnaturalismo de Tomás de Aquino*, Valparaíso, Edeval, 1993, pp. 183-216. Tomás trata también el tema en la *Suma teológica* (I-II, 95, 4 ad 1 y II-II, 57, 3).

18 Una de las razones es ésta: puesto que la esclavitud es una típica institución del derecho de gentes, y no es natural, ya que por naturaleza los hombres son libres, entonces el derecho de gentes no puede ser derecho natural (*cfr*. D'Ors, A., "La actitud legislativa del emperador Justiniano", *Nuevos papeles sobre el oficio universitario*, Madrid, Rialp, 1980, pp. 349-350). Como se ve, los romanos razonan de manera tópica, sin someter a discusión el carácter de derecho de gentes de la esclavitud.

los romanos lo ponen dentro del derecho positivo.[19] No es este el caso de Santo Tomás, cuya noción de naturaleza no tiene ese carácter fisicista, y que además desarrolla una teoría dentro de la cual el hecho de que algo sea natural no implica que sea universalmente practicado.[20]

De este modo, para Santo Tomás, el derecho de gentes es comprendido dentro del derecho natural, sólo que no se refiere a los primeros principios sino a conclusiones de éstos, que, como tales, están expuestas a errores en su conocimiento y aplicación. Dicho en otros términos: el hecho de que Tomás incluya el *ius gentium* dentro de lo justo natural no significa que automáticamente debamos considerar naturales todas aquellas instituciones que los romanos incluían en el derecho de gentes. Es necesario realizar una labor de clarificación. Sin embargo, aunque no sea infalible, la existencia de un consenso en los pueblos a propósito de ciertas prácticas "como que los pactos deben cumplirse, que los enviados ante los enemigos deben ser protegidos, etcétera" (*SLE* V, 305: 72-73, n. 1019), nos ayuda a la hora de conocer aquellas cosas que son justas por naturaleza.

III. Lo justo legal

Aparte de lo justo natural existe también lo justo legal. Este tipo de cosas justas puede revestir formas muy diferentes. A veces se trata de una ley, ya sea general o particular, mientras otras se refieren a una sentencia dada por un juez para resolver un caso. Vamos en orden: siguiendo a Aristóteles, Tomás hace ver que hay muchas cosas que en sí mismas son indiferentes pero que dejan de serlo una vez que, de entre las diversas posibilidades, se ha elegido una determinada. A partir de allí, "lo justo va a consistir en observar algo y lo injusto en pasarlo por alto" (*SLE* V, 305: 82-84, n. 1020). Ejemplo es el rescate que se

19 *Dig*. 1, 1, 1, 4.
20 *Cfr*. I-II, 94, 4c; 6c.

paga por un guerrero. Piensa Tomás que el hecho de que se pague rescate por un hombre pertenece a lo justo natural, mientas que, como el monto varía y debe ser establecido por la ley, su determinación corresponde a lo justo legal. ¿Por qué el rescate pertenece a las cosas justas por naturaleza? El ejemplo podría causar ciertas dificultades si se entendiese que Tomás piensa que es normal y bueno hacer de los hombres objeto de compra. Sin embargo, más adelante lo explica, haciendo ver que está mirando las cosas desde una perspectiva diferente: "a lo justo natural pertenece que los ciudadanos sean ayudados cuando no han sido apresados por su culpa, y en consecuencia, que el cautivo deba ser redimido" (*SLE* V, 306: 124-126, n. 1024). Como se ve, Tomás no está tratando aquí ni suponiendo la bondad de exigir rescates, sino que ve las cosas desde la perspectiva de la ayuda al necesitado.

Además de las leyes generales, otro caso de lo justo legal está dado por las disposiciones o leyes particulares, como son los privilegios o normas concretas. Aquí pone como ejemplo el de "una ciudad en la que fue estatuido que se ofrecieran sacrificios en honor de cierta mujer de nombre Brasidas, quien proporcionara grandes beneficios a dicha ciudad" (*SLE* V, 305: 95-98, n. 1121). El ejemplo que pone, aunque es útil para ilustrar la idea de que los gobernantes no siempre dan disposiciones generales sino también, hasta el día de hoy, normas particulares, tiene problemas desde el punto de vista teológico, al determinar que a un ser humano se le tributen honras divinas. Sin embargo, este ejemplo le permite al Aquinate hacer ver que la tarea de derivar principios y conductas a partir de los principios naturales está expuesta a error. En este sentido, aunque todas las disposiciones positivas pretenden tener su origen en la justicia natural, hay ocasiones en que esta conexión no se da realmente, sino que es el fruto de algún error. Así, "pertenece a lo justo natural que al bienhechor se le rindan honores, pero que a un hombre se le tributen honores divinos —y tal es el caso cuando se le ofrecen sacrificios— esto proviene del error humano" (*SLE* V,

306: 128-132, n. 1024). Volviendo entonces al tronco de la argumentación tomista, hay que decir que existen cosas legalmente justas que toman la forma de leyes generales y otras, en cambio, de carácter particular.

Sin embargo, hay un tercer modo de existir de lo justo legal, a saber, "las sentencias dadas por los jueces" (*SLE* V, 305: 98-99, n. 1022). Éstas, fundadas en las formas anteriores de justicia legal, pretenden resolver las controversias particulares. Es decir, "los decretos o sentencias justas son las aplicaciones de lo justo legal a los hechos particulares" (*SLE* V, 306: 132-133, n. 1024). Tomás no se detiene aquí a explicar la forma en la que el juez, partiendo del dato que establece la norma, llega a dar con una solución adecuada para el caso concreto. No lo hace, entre otras razones, porque lo que aquí le interesa es comentar la distinción aristotélica sobre las formas de lo justo y no entrar en el detalle del proceso de positivación. Sí, en cambio, trata una cuestión no atendida por Aristóteles, cual es la de cómo se origina lo justo positivo a partir de lo justo natural, que es lo que veremos a continuación

IV. LAS FORMAS DE DERIVACIÓN A PARTIR DE LO JUSTO NATURAL

Siguiendo a Cicerón, Tomás sienta un principio general, a saber, que "lo justo legal o positivo tiene siempre su origen en el derecho natural" (*SLE* V, 305: 102-103, n. 1023). Sin embargo, se ocupa de señalar de inmediato que esta derivación no se da de modo deductivo, como una mera conclusión obtenida necesariamente a partir de ciertos principios. Si fuese así, el derecho positivo tendría una necesidad o universalidad que está lejos de poseer (*SLE* V, 305: 105-112, n. 1023).

La forma en que el derecho positivo se origina en el natural es muy diferente, pues lo hace "por modo de determinación" (*SLE* V, 306: 115, n. 1023) o, como dice en otra parte, de "es-

pecificación".[21] En el *Comentario* no se detiene especialmente en este tema, que lo llevaría a alejarse demasiado del texto comentado. Sin embargo, en la *Suma teológica* el Aquinate pone el ejemplo del constructor que edifica una casa inspirándose en la idea que tiene en su mente.[22] El ejemplo es particularmente interesante. En efecto, hay muchísimas formas de hacer una casa y todas ellas en buena medida están condicionadas histórica o geográficamente: así, un iglú es una casa en el Polo Norte pero no es una casa si se construye en el Ecuador, ¿por qué no?, porque a pesar de tener ciertos elementos estructurales comunes a las casas no cumple la función de las mismas. Por tanto, aunque las formas de casa son muy variadas, el constructor no puede proceder caprichosamente al realizarlas, y nosotros disponemos de criterios para juzgar el valor de lo que hace.

Distinto es el modo en que derivan las normas morales naturales. Tampoco se detiene Tomás en el tema. Simplemente señala que "cualquier cosa que se saque como conclusión partiendo de lo justo natural, sea justo natural". Es decir, las conclusiones que obtenemos a partir de los principios primeros del orden natural deben considerarse también naturales y participan de su necesidad (*cfr. SLE* V, 305: 110-112, n. 1023). Esta materia será también objeto de desarrollo en la *Suma teológica*, donde dirá que existen algunos principios primeros, que son evidentes (*per se nota*), y otros que constituyen conclusiones que derivan de los anteriores. Estos principios derivados son tan naturales como los primeros, sin embargo no son evidentes y cabe errar sobre ellos (*cfr. S. Th.* I-II, 91, 4c; 100, 11c). El carácter natural de un principio no lo hace, de hecho, universalmente conocido.

21 *S. Th.* I-II, 95, 2 ad 2.
22 *S. Th.* I-II, 95, 2c.

V. EL ARGUMENTO DE LA INMOVILIDAD DE LA NATURALEZA

Hechas todas estas precisiones, entra Tomás a comentar la solución aristotélica a los argumentos de quienes niegan la existencia de cosas justas por naturaleza:

> ...hay quienes pensaron que todas las leyes son tales (positivas), de tal manera que lo justo natural nada es. Esta fue la opinión de los seguidores de Aristipo, filósofo presocrático. Lo movía la siguiente razón: lo que es según la naturaleza es inmóvil y donde sea tiene las mismas cualidades, como el fuego, que es el mismo en Grecia que en Persia. Lo cual no parece ser verdadero referido a lo justo, ya que parece que todas las cosas justas a veces se mueven (*SLE* V, 306: 139-148, n. 1025).

Tomás se ocupa incluso de aportar un ejemplo en favor de la tesis que va a criticar, indicando que "nada parece ser más justo que devolver su depósito al depositante, sin embargo no debe devolverse su espada al loco furioso que la exige o dar su dinero al traidor a la patria que lo reclama para comprar armas. Por consiguiente, así parece que no hay nada que sea naturalmente justo" (*SLE* V, 306: 148-153, n. 1025). Si la naturaleza es algo estático y el campo de la praxis, por el contrario, aparece lleno de contingencia, entonces da la impresión de que no cabe hablar de acciones más o menos naturales o no tiene sentido describir el deber ser de la praxis en términos de naturalidad o conformidad con la naturaleza.

Para resolver esta dificultad, Tomás comienza siguiendo muy de cerca a Aristóteles (*EN* 1134b27 ss.). Éste señala que la inmovilidad de las cosas naturales es absoluta sólo en el campo de las cosas divinas. Sin embargo, en el campo humano, lo natural puede estar sujeto a mutación: "en nosotros los hombres, que estamos entre cosas corruptibles, hay algo que es según la naturaleza, y sin embargo cualquier cosa que hay en nosotros es mu-

dable o por sí o por accidente" (*SLE* V, 306: 160-163, n. 1026). Como se ve, ni Aristóteles ni Tomás pretenden resolver la objeción negando la realidad del cambio. Ambos afirman, al mismo tiempo, las proposiciones que el relativismo consideraba incompatibles: primero, que también en el campo de la praxis existen cosas naturales; segundo, que en el hombre nada es absolutamente inmutable, sino que esa característica es sólo patrimonio de las sustancias incorruptibles.[23] La clave en el texto tomista parece ser la afirmación de que la mutabilidad de lo humano se da ya "por sí" ya "por accidente". La delimitación de uno y otro caso es sencilla: cambian por sí las cosas que están en el campo de lo convencional, lo justo legal, mientras que cambian sólo por accidente las cosas que son por naturaleza. ¿Cómo puede haber cambio en las cosas naturales, por mucho que sea *per accidens*? La respuesta la da más adelante. Por ahora se contenta con reafirmar la distinción entre lo natural y lo no natural y también la existencia del cambio: "Con todo, dice, hay en nosotros algo natural como tener dos pies, y algo no natural como tener una túnica. Y todas las cosas justas que hay en nosotros (es decir, las naturales y las convencionales) de alguna manera cambian, no obstante algunas de ellas son naturalmente justas" (*SLE* V, 306: 163-168, n. 1027). En las palabras anteriores la voz 'natural' no tiene el sentido de "conforme con la naturaleza", sino de "consecuencia de la naturaleza". Que la túnica no sea natural no significa que sea contraria a la naturaleza, sino simplemente que nacemos desnudos (*cfr.* I-II, 94, 5 ad 3). Pero con todo esto, aunque Tomás ha señalado el alcance de su pensamiento, está muy lejos de haber justificado sus afirmaciones. Esa será la tarea de los párrafos siguientes, inspirados en las escasas observaciones que hace el Estagirita sobre la cuestión.

23 Esta idea se repite en la *Suma teológica*: II-II, 57, 2 ad 1.

VI. ALCANCE DE LA MUTABILIDAD DE LA NATURALEZA

Para resolver la cuestión del cambio de las cosas justas por naturaleza Tomás plantea una cuestión previa: ¿cómo distinguir lo justo natural de lo justo legal si ambos son igualmente cambiantes? En efecto, "si todo lo que es justo es mudable en el hombre, resta aún la cuestión de saber de entre éstas que pueden ser de otra manera, ¿cuál sea lo justo según la naturaleza y cuál no lo sea de este modo, sino según la ley establecida y el parecer de los hombres, puesto que ambos son movibles de manera similar?" (*SLE* V, 306: 174-179, n. 1027). La respuesta discurre por la vía de mostrar que, aunque ambas formas de lo justo están sujetas al cambio, no lo están de la misma manera y con la misma intensidad. Siguiendo a Aristóteles, entonces, mostrará en qué medida podemos decir que lo naturalmente justo y lo legalmente justo cambian. Tomás parafrasea al Estagirita y dice que en esta materia sucede lo mismo que en las demás cosas naturales que hay en el hombre, "pues éstas son del mismo modo en la mayoría de los casos (*ut in pluribus*), pero fallan en algunos (*in paucioribus*)" (*SLE* V, 306: 188-189, n. 1028). Es interesante ver que Tomás elige con cuidado sus palabras, estableciendo que en este terreno práctico se aplica el mismo criterio que en las cosas de la naturaleza física.[24] No señala por tanto una relación de causalidad ni pretende hacer de la física o la biología el modelo de comprensión de todo lo humano, simplemente destaca una conexión explicable por la unidad de la persona. Para esclarecer la cuestión recurre a dos ejemplos. El primero, más bien biológico, está tomado de Aristóteles. El segundo es propio suyo: "como lo natural es que la mano derecha sea en nosotros más vigorosa que la izquierda, lo cual es verdad en la mayoría de los casos, aunque unos pocos hombres se vuel-

24 "*Etiam in aliis naturalibus quae sunt apud nos eadem determinatio congruit sicut et in naturaliter iustis*" (*SLE* V, 306: 185-187).

ven ambidiestros pues se valen de la mano izquierda igual que de la derecha" (*SLE* V, 306: 189-194, n. 1028). En este ejemplo, la noción de lo natural está tomada en un sentido muy amplio, en el que casi llega a ser sinónimo de lo habitual, lo corriente, lo que espontáneamente se da en los seres humanos, sin necesidad de ejercicio. El hábito, en cambio, es capaz de modelar esa disposición espontánea, haciendo, por ejemplo, que un hombre ejercitado pueda emplear con facilidad la mano izquierda. Por otra parte, "lo mismo ocurre en las cosas naturalmente justas, como que los depósitos tienen que devolverse, debe cumplirse en la mayoría de los casos, pero en algunos pocos casos cambia" (*SLE* V, 306: 194-196, n. 1028). Es interesante que Tomás se vea movido a poner otro ejemplo, el de la obligación de devolver el depósito, que tiene ya una clara connotación moral, para aclarar más la cuestión. Da la impresión de que no le parece suficiente el ejemplo del ambidiestro.[25]

Hasta aquí Tomás sigue más o menos literalmente a Aristóteles. Sin embargo, tal como está expuesta, esta doctrina adolece de algunas ambigüedades que no están ausentes del texto aristotélico. De ahí que se vea obligado a hacer una importante aclaración: "Sin embargo debe observarse que como las razones de las cosas mudables son inmutables, lo que en nosotros es natural como perteneciente a la razón misma de hombre, de ningún modo varía, como que el hombre es animal" (*SLE* V, 306: 197-307: 200, n. 1029). ¿Quiere decir, entonces, que tras haber admitido antes la posibilidad de mutación de lo justo natural tiene ahora que rechazarla, al hacer esa afirmación mucho más agustiniana que aristotélica? Sí y no. Es cierto que Tomás aparece mucho más restrictivo que Aristóteles, o al menos no está dispuesto a dejar los textos con una redacción tan amplia. Sin embargo, también se empeña por precisar el sentido en que se dan

25 Esto no significa que el ejemplo de Aristóteles sea deficiente, sino simplemente que el Estagirita trata de estas cosas "figuradamente", como lo dice en diversas oportunidades. En todo caso, en el texto paralelo de II-II, 57, 2 ad 1, Tomás no recurre a este ejemplo.

los cambios dentro de lo justo natural, agregando que "las cosas que se siguen de la naturaleza, como las disposiciones, las acciones y los movimientos varían en algunos casos (*mutant ut in paucioribus*)" (*SLE* V, 307: 201-203, n. 1029). Es decir, la distinción fundamental está dada entre la naturaleza y lo que se sigue de ella.[26] El terreno en el cual se da el cambio es el segundo. Por tanto, "las cosas que pertenecen a la razón misma de justicia de ningún modo pueden cambiarse, como que no se debe robar, que es un hecho injusto. En cambio las cosas que se siguen de las naturalmente justas pueden ser diferentes en algunos pocos casos (*ut in minori parte*)" (*SLE* V, 307: 203-207, n. 1029).

Así, junto con la distinción entre la naturaleza y las cosas que se siguen de ella, aparece también otra distinción, entre lo que se da en la mayoría de los casos (*ut in pluribus*) y lo que se da en unos pocos (*ut in paucioribus*, *ut in minori parte*).[27] En el caso de lo justo natural hay un nivel en el cual el cambio está excluido absolutamente y otro en el que se produce *ut in paucioribus*. El sentido de la analogía que establece Tomás entre el orden físico y el orden moral parece ser el siguiente: en el primero lo normal es que un agente de determinada naturaleza produzca determinados efectos; sin embargo, a veces esto no sucede, y en estos casos excepcionales decimos que la naturaleza ha fallado o ha cambiado (II-II, 57, 2 ad 1). Otro tanto sucede en el orden moral. Lo normal es que haya que devolver el depósito porque estamos suponiendo que el depositante está en su sano juicio, sin embargo en casos excepcionales puede perder la razón o volverse un traidor a la patria. En estos casos no se cumple el

26 O sea, entre "*si quid est nobis naturale quasi pertinens ad ipsam hominis rationem*" (*SLE* V, 306: 198-307: 199, n. 1029) y "*quae autem consequuntur naturam*" (*SLE* V, 307: 201, n. 1029).

27 Este tema merecería un análisis más detallado. Mario Mignucci lo ha estudiado en Aristóteles: "'Hos epì tò poly' und 'notwendig' in der Aristotelischen Konzeption der Wissenschaft", en Menne, A. y Öffenberger, N. (eds.), *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik, Bd. III: Modallogik und Mehrwertigkeit*, Zürich-New York-Hildesheim, 1988, pp. 105-139, especialmente 128-130.

principio natural, no por un problema existente en él mismo, sino por un cambio en las circunstancias normales de su aplicación.[28] Si éste es el sentido que tiene Aristóteles en mente cuando recurre al ejemplo del ambidiestro para ilustrar los cambios en la naturaleza es cuestión discutible.[29] Es significativo que el ejemplo aristotélico del ambidiestro carezca de connotación moral; es más, ser capaz de utilizar también con destreza la mano izquierda no es algo negativo, sino incluso deseable. Sin embargo, tampoco es necesario extender demasiado el alcance del ejemplo aristotélico. Basta entenderlo como un caso en el cual —por la habituación posterior— no se cumple un principio general, cual es que los hombres tengan más fuerza y habilidad en la mano derecha. Si se entiende como un juicio de hecho, es decir, si se entiende la expresión "por naturaleza" en el texto aristotélico en un sentido amplio y débil, como sinónimo de lo que ocurre ordinariamente, la lectura de Tomás es correcta.

Distinto es el caso de lo justo legal, en donde el cambio se halla a la orden del día y los principios no tienen la universalidad de aquellas afirmaciones que se fundan en la naturaleza. Aquí recoge Tomás la comparación aristotélica con las medidas en los mercados: donde se vende al por menor las medidas son pequeñas, en cambio donde hay que vender grandes cantidades se requieren medidas más grandes (*SLE* V, 307: 213-218, n. 1030). "Así, lo que no es naturalmente justo sino establecido

28 En II-II, 57, 2 ad 1 lo explica mostrando que, por la perversión posterior de la voluntad del depositante, deja de darse la igualdad natural en que el derecho consiste. Si "el derecho o lo justo es una acción adecuada a otra según cierto modo de igualdad" (igualdad natural en este caso, II-II, 57, 2c) no podrá ser adecuado, es decir, no será naturalmente justo, entregar las armas al que se volvió demente. Que el principio sigue siendo válido se ve en el hecho de que Santo Tomás exija que el depositario no se quede con la cosa, sino que le impone el deber de restituirla cuando sea oportuno. Otra explicación en II-II, 62, 5 ad 1.

29 H. Jaffa remarca las diferencias entre las posiciones de Aristóteles y Tomás: "Thomism and Aristotelianism", en Sigmund, P. (ed.), *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, Nueva York, W. W. Norton & Co., 1988, pp. 120-124.

por los hombres no es lo mismo en todas partes, como en todas partes no es el mismo el castigo que se impone al robo” (*SLE* V, 307: 218-220, n. 1030). Las diferencias no se deben a que el robo sea objetivamente bueno en una parte y malo en otra, sino a que las circunstancias históricas en las que se aplica el principio de prohibición del robo son diferentes. Ellas, lo mismo que la psicología y las costumbres de un pueblo, pueden exigir una mayor o menor severidad, como también que el tipo de sanción sea uno u otro. Refiriéndose a estas variaciones, dice Tomás que “la razón es porque no en todo lugar hay la misma vida civil o administración de la ciudad. Pues toda ley se establece según que concuerde con el fin de la política, aunque no obstante en cualquier lugar la mejor forma política según la naturaleza sea sólo una” (*SLE* V, 307: 220-224, n. 1030). Es decir, aun en el supuesto de que exista un régimen que sea mejor por naturaleza, eso no significa que las leyes sean en todas partes las mismas. Esto al menos por dos razones: primero, porque el régimen mejor actúa como un ideal regulativo, al cual se puede llegar por caminos muy diversos; segundo, porque aunque exista un régimen que en teoría sea el mejor, en la práctica nos tendremos que encontrar con versiones más o menos desdibujadas del mismo, o con diversas restricciones que derivan no de distintos ideales sino de las limitaciones que ponen las circunstancias de lugar y tiempo. Aquí también la política consiste en el arte de lo posible.

VII. LA NECESIDAD DE CORRECCIÓN DE LA JUSTICIA LEGAL

La variabilidad que experimenta la justicia legal atendiendo a las diversas circunstancias hace que sus normas no tengan un valor absoluto. En efecto, ellas atienden a los casos ordinarios y disponen de modo general. Por esto, cabe que en algunos casos particulares la aplicación literal de la norma legal traiga consigo

un resultado injusto. En este caso, habrá que aplicar no la letra sino el espíritu, el sentido buscado por el autor de la norma (*cfr*. *SLE* V, 324: 138-141, n. 1086). La capacidad de adaptar o ajustar las exigencias de la ley general a las particularidades del caso concreto se llama, como bien se sabe, equidad.

Unas páginas más adelante que el pasaje sobre el derecho natural, cuando trata sistemáticamente de la equidad, Tomás explica que cuando se dice que lo equitativo es mejor que lo justo no se está señalando que pertenezca a un género distinto, sino sólo que es mejor que lo justo tal como está indicado en la ley positiva. En efecto, "lo equitativo es mejor que lo justo legal, pero se contiene bajo lo justo natural" (*SLE* V, 323: 62-64, n. 1081). Así, puesto que lo justo natural está en el origen de lo justo legal (*cfr*. *SLE* V, 323: 80, n. 1082), tendrá también el papel de idea reguladora, capaz de mostrar las insuficiencias de la formulación humana de la ley, o las peculiaridades del caso concreto que se aparta de la normalidad, y dar a luz una solución diferente de la ordinaria, pero ajustada a las necesidades del caso presente. Tomás lo explica con un ejemplo:

> Así, en cierta ciudad fue estatuido bajo pena capital que los extranjeros no escalaran los muros de la ciudad para que no pudieran usurpar el dominio de la misma. Pero habiendo sido la ciudad invadida por enemigos, los peregrinos pudieron defenderla escalando los muros. Los cuales, sin embargo, no merecen por ello la pena de capital. Pues iría contra el derecho natural que a los benefactores se los recompensara con una pena. Por eso, según lo justo natural corresponde aquí regular lo justo legal (*SLE* V, 324: 142-151, n. 1086).

En el pasaje acerca de la equidad Tomás alude expresamente a la idea de lo justo natural (*cfr*. *SLE* V, 323: 62-64, n. 1081),[30] cosa que Aristóteles no hace. Con esto parece poner de relieve la continua presencia de lo justo natural en la vida práctica, que

30 Otro tanto en II-II, 60, 5c y ad 2.

es donde se dan las cosas contingentes, imposibles de ser reguladas de modo unívoco de una vez para siempre. Y puesto que la equidad es una virtud que principalmente debe darse en el juez, Tomás está dando por sentada la capacidad humana, particularmente del juez, en orden a discernir las exigencias básicas de la naturaleza. Si la equidad es un recurso de emergencia, que opera en casos excepcionales, o un mecanismo normal de ajustamiento de las normas generales y abstractas a los casos particulares y concretos, es materia discutida por los estudiosos y sobre la que no corresponde aquí pronunciarnos. Sí en cambio cabe señalar que no es casual que la noción de lo justo natural tienda a aparecer más allá del pasaje en donde Tomás comenta el famoso texto aristotélico, y desde que el Aquinate conoció la *Ética* se haya difundido por todo el *corpus* tomista. Como ya se dijo, ella resulta conectada con la idea de ley natural e integrada como un elemento clave de toda la doctrina moral del Aquinate, que, aunque tenga un fundamento aristotélico, va mucho más allá de lo que dijo y probablemente pensó el Estagirita. En este desarrollo Tomás se ve enfrentado a problemas inéditos, como el de compatibilizar su teoría de la ley natural con la teoría de las virtudes, que recibió de Aristóteles, materia en la que algunos estudiosos pretenden ver importantes fisuras en la elaboración tomista.[31] El punto de conexión está dado por otra noción que Tomás toma de Aristóteles, la de verdad práctica, que el Estagirita desarrolla en el libro VI de la *Ética* y que probablemente no sería pensable si no existiesen aquellas cosas justas por naturaleza de las que hemos hablado en esta oportunidad.

Por otra parte, el carácter corrector de la equidad nos muestra que para Santo Tomás el derecho natural no es sólo un límite

31 Es el caso de Nussbaum, M., *Love's Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 13. Una respuesta a esta crítica en Hall, P., *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame (Ind.), 1994, y Gahl, R., "From the Virtue of a Fragile Good to a Narrative Account of Natural Law", *International Philosophical Quarterly*, 37, 4, 1997, pp. 459-474, que entrega un panorama general de esta discusión.

negativo, sino una fuente de inspiración y estímulo en el hallazgo de la solución más adecuada. Esto no obsta a que también tenga ese carácter negativo, puesto de relieve por Tomás cuando trata no de lo justo por naturaleza sino de aquello que en sí mismo es injusto, aquellas acciones que son siempre y bajo todas circunstancias reprobables.[32]

VIII. CONCLUSIÓN

Lo visto nos lleva a afirmar que Tomás recurre a tres niveles para explicar el problema del cambio de lo justo natural: uno, de hecho, consistente en que estos cambios son relativamente excepcionales. Otro nivel, gnoseológico, que desarrollará fundamentalmente en la *Suma teológica*, explica que hay ciertos principios que, aunque naturales, no son conocidos por todos y bien se puede producir un error en su conocimiento (I-II, 91, 4c). Aquí, entonces, el problema de la mutación es sólo aparente: lo que cambia es la forma de conocimiento cierto de estos principios. Como cabe error, estos principios son conocidos y aplicados de diversa manera a través de los distintos lugares y tiempos. Pero también existe un nivel ontológico de la cuestión, que pretende dar una respuesta directa al problema de la mutabilidad de lo justo natural. Éste tiene, a su vez, dos facetas.

32 "Ciertas acciones y pasiones por su mismo nombre implican malicia, como el gozo de lo malo, la desvergüenza y la envidia. En las operaciones: el adulterio, el robo, el homicidio. Pues todas estas y otras semejantes son malas por sí mismas y no sólo por su exceso o defecto. Por tanto, en relación a ellas no acontece a alguien ser recto sea cual sea la manera en que obre al respecto, sino que siempre pecará al hacerlo. Por esto agrega (Aristóteles) para explicar este punto que obrar bien o no bien no tiene lugar en este tipo de cosas, como sería considerar, en el caso del adulterio, cómo o cuándo corresponde cometerlo de tal modo que entonces se actuara bien, pero mal si las circunstancias fuesen otras. Sino que absolutamente, de cualquier manera que se realicen estas acciones, son pecado. Pues en sí misma cualquiera de ellas lleva consigo algo que repugna a lo que corresponde" (*SLE* II, 99: 146-163, n. 329).

En primer término está la cuestión de que es imposible dar con una formulación lingüística capaz de describir perfectamente todas las situaciones sobre las que la norma va a aplicarse. De este modo, es posible que sean válidos, a la vez, dos principios aparentemente contradictorios, como puede ser el que exige devolver la cosa dada en depósito y el que impide entregar las armas al loco que las reclama para realizar un acto de violencia. La negativa de entregar esas armas no significa una violación del principio general, sino más bien su aplicación a un caso del todo singular, que no está contenido en la formulación corriente del principio, que es la que utilizamos en el lenguaje habitual. Éste es un tema que Tomás trata a propósito de la ley positiva y la necesidad de la equidad, pero que bien puede aplicarse a la ley natural.[33] Aunque, en sentido estricto, no cabe hablar de equidad respecto de la ley natural desde un punto de vista ontológico, debe reconocerse que una y otra ley se expresan a través de palabras y están sometidas a las limitaciones inherentes al lenguaje, que nunca agota la realidad. ¿Significa esto que nunca estamos en condiciones de dar con expresiones normativas que no estén sujetas a excepción? Aunque hoy se discuta mucho sobre el tema, no parece ser ésta la opinión de Tomás, quien admite la existencia de normas morales de carácter absoluto. Pero estas normas tienen siempre un carácter negativo.

En segundo término, además de las peculiaridades que revisten los casos concretos, Tomás acude a la distinción entre la naturaleza y lo que deriva de ella, admitiendo el cambio sólo en los hábitos y disposiciones, pero no en la naturaleza misma. Reafirma esta idea acudiendo a un principio, no estrictamente aristotélico sino de corte augustiniano, que establece que las razones últimas de las cosas son inmutables, con lo que deja clara su posición. Es interesante, con todo, constatar que en la *Suma* Tomás no necesita acudir a este argumento, debido a que en el

33 De hecho, en II-II, 57, 2 ad 1, se alude al problema del depósito precisamente con ocasión de tratarse la cuestión del derecho natural.

Tratado de la ley no se encuentra sujeto al texto aristotélico y dispone de mayor libertad para hacer presentes ideas tomadas ya de la tradición estoica, ya de la medieval, o de sus propias elaboraciones.

El análisis tomista del texto aristotélico sobre el derecho natural nos muestra muy bien la tensión ante la que se halla Tomás en muchas partes de su *Comentario*: de una parte, se ve forzado a seguir a Aristóteles del modo más cercano posible, ya que otra cosa sería impensable en la universidad medieval. De otra parte se ve confrontado con la necesidad de corregir y desarrollar las ideas aristotélicas, haciéndolas compatibles con su propia filosofía y su fe.[34] Esta tensión es especialmente ilustrativa para el estudioso, porque le permite ver con gran exactitud los momentos en los que el comentarista no puede limitarse a una paráfrasis y debe introducir elementos extraños a la literalidad del texto comentado. El pasaje del *Comentario* acerca del derecho natural nos muestra que Santo Tomás puede ser llamado discípulo de Aristóteles sólo si en esta categoría incluimos algo más que un repetidor, pues las añadiduras, precisiones y correcciones que hace a su maestro son muy significativas. Si en esos cambios Tomás logra ser más aristotélico que Aristóteles mismo o si por el contrario introduce algunas precisiones y matices que no sólo no estaban en la mente de Aristóteles sino que contrarían el espíritu de su *Ética*, es cuestión sobre la que los estudiosos todavía tienen mucho que decir.

34 Sobre las diferencias entre las filosofías de Aristóteles y su discípulo medieval resulta ilustrativo: Owens, J., "Aristotle and Aquinas", en Kretzmann, N. y Stump, E., *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 385-389 y, más recientemente, Bradley, D. J. M., *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, Washington, The Catholic University Press of America, 1997, pp. 102 y ss.

CAPÍTULO SEXTO

RETÓRICA DE LAS TEORÍAS IUSNATURALISTAS. RESEÑA DE ALGUNOS ARGUMENTOS*

Desde *Antígona* hasta nuestros días, la cuestión iusnaturalista se ha prolongado por veinticinco siglos. La pervivencia de una discusión indica, por una parte, que se trata de un tema vivo, quizá ineludible. Pero, por contraste, el hecho de que a través de los siglos y tras muchos esfuerzos no parezca haberse llegado a un acuerdo sobre la validez, sentido y alcance práctico de la cuestión, muestra que algo hay en ella que la hace especialmente conflictiva. En todo caso, parece sensato hacer de vez en cuando un balance de la discusión, aunque sólo sea para legar a los historiadores del futuro un documento, entre muchos otros, que les permita ver cómo se presentaba dicho tema al inicio del tercer milenio. El presente capítulo apunta en esa dirección; consta de tres partes. En primer lugar (I) se trata de exponer por qué para muchos de nuestros contemporáneos resulta difícil aceptar la existencia de un derecho natural. En segundo lugar se da un panorama de la forma en que argumentan los diversos autores iusnaturalistas al exponer sus teorías, que —como se sabe— son muy variadas (II-III). Por último (IV) se harán algunas sugerencias acerca de la manera en que pueden presentarse hoy las diversas doctrinas iusnaturalistas de modo que sean más comprensibles. El título del capítulo hace presente que no se tratará aquí del ori-

* Una primera versión de este trabajo fue presentada en el Congreso “El Derecho Natural Hoy” (Universidad Austral, Buenos Aires, 22-25 de agosto de 1996).

gen y constitución de una teoría iusnaturalista o del aporte que puede prestar en las diversas disciplinas.[1] Más bien pretende explicitar los supuestos que dificultan o facilitan la aceptación y difusión de los argumentos que a lo largo de la historia han dado quienes reconocen la existencia de un derecho natural.

I. DIFICULTADES PARA ACEPTAR LA EXISTENCIA DE UN DERECHO NATURAL Y LA VALIDEZ DE ALGUNA TEORÍA IUSNATURALISTA

A continuación procuraré mostrar por qué, a mi juicio, les resulta difícil a muchos de nuestros contemporáneos la aceptación del derecho natural y la adopción de alguna forma de iusnaturalismo. En algunos casos recogeré algunos argumentos que tienen o pueden tener peso y difusión. En otros simplemente me limitaré a indicar algunas manifestaciones, un aire de época que produce el resultado aludido antes.

1) La primera dificultad es de índole generacional. Nuestros alumnos han sido educados en el relativismo, el subjetivismo y el emotivismo.[2] Son también muchos los colegas nuestros que están en la misma situación.[3] Pero no se trata tan sólo de que estas filosofías estén muy difundidas: sucede que ellas han pasado a constituir una especie de sentido moral con el que se comienzan los estudios universitarios y a partir del cual se realiza después la actividad académica.[4] Cabe pensar que el sentido común, en

1 Esta materia ha sido abordada en García-Huidobro, J., *Razón práctica y derecho natural. El iusnaturalismo de Tomás de Aquino*, Valparaíso, Edeval, 1993.

2 Esta situación no es nueva, si se atiende a la lúcida obra de Lewis, C. S., *The Abolition of Man*, Collins, Glasgow, 1978, pp. 7-33 (la primera edición es de 1943).

3 Una descripción de las causas psicológicas, filosóficas y (académico) políticas de este fenómeno en Derrick, Ch., *Huid del escepticismo. Una educación liberal como si la verdad contara para algo*, Madrid, Encuentro, 1982, pp. 63-948.

4 MacIntyre, A., *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1994, pp. 311-330.

muchos de nuestros contemporáneos, ha cambiado y que hoy la tradición es la del relativismo

2) Además, hoy se valora la flexibilidad, los tonos grises, y parece que la admisión de una teoría iusnaturalista necesariamente lleva a una cierta rigidez, tanto intelectual como práctica. Muchas veces se tiene la impresión de que quien admite, por ejemplo, ciertos absolutos morales y los defiende está por ese mismo hecho descalificando moralmente a las personas que piensan diferente. Esto, en una sociedad abierta, aparece como inaceptable.

3) Hay también razones de filosofía política que dificultan hoy la aceptación del iusnaturalismo. Así, se ha hecho un lugar común la vinculación entre relativismo y democracia.[5] Asimismo, existe una creencia bastante generalizada de que la posesión de convicciones morales irrenunciables necesariamente llevará a intentar imponerlas por la fuerza.

4) Otras veces son razones políticas derivadas de la situación histórica iberoamericana y de algunos otros países, a saber, las vinculaciones reales o supuestas entre adherentes al iusnaturalismo y los pasados regímenes autoritarios. Cabe advertir en ocasiones el uso de una terminología iusnaturalista por parte de algunos de estos regímenes. En algunos casos, esa misma acusación se hace a propósito del apoyo de algunos supuestos iusnaturalistas al régimen nacionalsocialista alemán.[6] Ninguno de estos argumentos tiene gran peso filosófico y cada uno de ellos admite réplicas y matices históricos de consideración. Sin embargo, hay que tener presente que no son siempre razones filosóficas las que mueven o retraen a las personas a adherirse a una u otra postura.

5 Por todos, Kelsen, H., *Esencia y valor de la democracia*, Barcelona, Labor, 1977.

6 Por todos, Garzón Valdés, E., “Introducción”, en Garzón Valdés, E. (ed.), *Derecho y filosofía*, Barcelona, Alfa, 1985, pp. 5-14.

5) En los países anglosajones se asimila la adopción de una postura iusnaturalista a la profesión de la fe católico-romana, con todos los prejuicios que de allí se derivan.[7] No faltan los autores que aceptan la existencia de, al menos, un principio de justicia suprapositivo, pero se niegan a ser calificados de iusnaturalistas por razones que más tienen que ver con la política académica o la aceptación social que con la filosofía.

6) Muchos piensan hoy que los juicios que se realizan con pretensiones de universalidad no dejan nunca de ser juicios marcados por la particularidad. Está implícita la idea de que el hombre no puede formular juicios de carácter universal, al menos en el terreno moral. Sólo un sujeto universal podría hacer afirmaciones de tal índole. Así, se sostiene que el derecho natural no sería más que una denominación mediante la cual algunas personas pretenden darle un sello de objetividad a sus preferencias morales subjetivas.[8]

7) En la misma línea de argumentación, podemos decir que los principios son tales dentro de un sistema, pero sucede que no hay un sistema de los sistemas, un sistema universal. Por tanto no puede haber principios que estén universalmente presentes y que sean válidos en todos los contextos.

8) Además está la dificultad para conocer el derecho natural: ¿no lo conocemos desde una cultura? ¿Quién nos asegura, entonces, que este derecho valga por encima del alcance de la cultura desde la que pretendemos conocerlo?

9) Por otra parte, la difusión de las filosofías de la sospecha hace pensar que las pretensiones de universalidad albergan, en el fondo, intereses ocultos, afán de dominio.[9] Esto resulta paten-

7 Un ejemplo, a propósito de la discusión sobre el aborto, en Dworkin, R., *El dominio de la vida*, Barcelona, Ariel, 1994.

8 Squella, A., "¿Por qué vuelve a hablarse de derecho natural?", *Revista Chilena de Derecho*, 22, 1, 1995, pp. 83-85.

9 *Cfr*. Ricoeur, P., *Hermenéutica y psicoanálisis*, Buenos Aires, La Aurora, 1975, pp. 59-67; este autor alude en múltiples ocasiones a la filosofía de la sospecha, por ejemplo: *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1983, *passim* e *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1997, pp.

te, por ejemplo, en la reticencia centroeuropea a aceptar un magisterio o al menos una autorizada tradición en materias morales.

10) Cabe constatar que lo que se considera hoy como natural ha sido objeto de una consideración muy distinta a lo largo de la historia.[10] Ejemplo habitual es el de la aceptación de la esclavitud como algo natural por parte de Aristóteles. Es el viejo argumento anti-iusnaturalista de la diversidad de opiniones éticas,[11] cuyo valor filosófico probablemente no es muy grande pero que tiene una enorme fuerza persuasiva.

11) Otra dificultad de comprensión de las teorías iusnaturalistas se debe a la noción de naturaleza que hoy se maneja. Lo natural se asimila a lo empírico, a lo fáctico o a lo originario. De este modo se piensa que intentar fundar la moral en la naturaleza conlleva la disolución de la misma, pues consagra el predominio de la fuerza.[12] Muchos ven aún a Calicles detrás de las

131, 192-194; Nietzsche, F., "Die fröhliche Wissenschaft", *Nietzsche Werke*, V.2 (edit. G. Colli y M. Montinari) Berlín, Walter de Gruyter, 1969, pp. 116-153, e *id*., "Götzen-Dämerung", *Nietzsche Werke*, VI.3, pp. 1-92.

10 Entre otros, Kelsen ha puesto énfasis en este tipo de argumentos (para un análisis de sus variadas críticas a las doctrinas iusnaturalistas: Tale, C., "Exposición y refutación de los argumentos de Hans Kelsen contra la doctrina del derecho natural", *Sapientia*, 51, 1996, pp. 81-102, especialmente 95-98, en donde se estudia el argumento reseñado arriba).

11 Sobre los textos y autores más antiguos: Barnes, J., *Los presocráticos*, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 605 y ss. También es ya clásico: Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, t. III: *Siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos, 1969, pp. 15-308 y especialmente 166-177, en donde se trata la cuestión de la relatividad de los valores. En nuestro tiempo: *cfr*. Bobbio, N., *El problema de la guerra y las vías de la paz,* Barcelona, Gedisa, 1982, pp. 117-128. También parece estar presente esta idea en: *id*., *El problema del positivismo jurídico*, Buenos Aires, Eudeba, 1965, pp. 72 y 73. Un ejemplo de versiones más sutiles: Mackie, J. L., *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Londres, Penguin Books, 1977, pp. 36-38. Un análisis de ciertas formulaciones del argumento en Pojman, L. P., *Ethics. Discovering Right & Wrong*, Belmont, Wodsworth, 1990, pp. 18-38.

12 Popper, K. R., *La sociedad abierta y su enemigos*, Barcelona, Paidós, 1982 (trad. de la 2a. ed. revisada, Londres, 1945), pp. 67-92. En esta misma noción empírica de naturaleza se fundan los diversos argumentos inspirados en la "ley de Hume".

teorías iusnaturalistas. Para otros, en cambio, la naturaleza se entiende en sentido rousseauniano,[13] de modo que las exigencias morales de la tradición central ética[14] son vistas como una imposición, como algo que paradójicamente es contrario a la naturaleza.

12) En el campo del derecho, se piensa que la adopción de una teoría iusnaturalista dificulta o hace imposible la constitución de una ciencia jurídica dotada de rigor metodológico. Por otra parte, aplicadas estas doctrinas a la actividad judicial significa introducir lo impredecible, dar lugar al capricho en la decisión judicial. Esto es incompatible con el ideal de certeza jurídica, tan apreciado por la modernidad y que aún pervive en el trasfondo de ciertos argumentos.

13) Por otra parte está el argumento conservador, que se utiliza con diversos sentidos. Unos piensan que el iusnaturalismo no hace más que canonizar el estado de cosas vigente, otorgándole legitimidad, por ejemplo, a la distribución actual de la propiedad, o a las relaciones de explotación y dominio existentes. Otros, en cambio, ven en el iusnaturalismo un cierto germen subversivo: al cuestionar la justicia del derecho vigente dificulta el buen funcionamiento de la sociedad, que requiere de individuos que cumplan las normas con prontitud y sin mayores reparos.

14) Además, gran parte de los iusnaturalismos se han desarrollado en sistemas de pensamiento de corte normativista, es decir, que conciben la moral y el derecho como un conjunto de normas. Por el contrario, hoy se reivindica en la moral la noción de virtud más que la de ley.[15] No resulta del todo fácil compa-

13 *Cfr*. Spaemann, R., "Zur Vorgeschichte von Rousseau Naturbegriff", en *id.*, *Rousseau: Bürger ohne Vaterland*, München, Piper, 1980, pp. 57-77.

14 Sobre el uso de esta expresión *cfr*. George, R. P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 19, nota 2.

15 Una reseña del debate actual sobre la virtud en Abbà, G., *Felicidad, vida buena y virtud. Ensayo de filosofía moral*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1992, pp. 85-138.

ginar una teoría de la ley natural con una teoría de las virtudes.[16] En la primera, lo más importante parecen ser las normas. En la segunda, en cambio, juegan un papel decisivo los ejemplos y los modelos sociales. Resulta relativamente fácil hablar de normas naturales, pero ¿podríamos también hablar de ciertos ejemplares naturales, es decir, modelos de cómo ciertos desarrollos del bien humano son conformes con la naturaleza y otros no?, ¿de acuerdo con qué criterio se mide lo natural en una ética de las virtudes?, ¿cuál es el papel que al respecto juegan el consenso y la tradición? Estas son dificultades —lo mismo que las que siguen, *cfr.* n. 15— que tienen los propios iusnaturalistas para comprender y desarrollar sus teorías y, naturalmente, pueden influir en la consistencia de las mismas.

15) El lenguaje de los derechos subjetivos está tan arraigado en la mentalidad occidental que sólo parece comprensible —en el campo jurídico— un iusnaturalismo que se explique con categorías propias de las teorías de derechos humanos. Parece ser, entonces, que una teoría iusnaturalista debe ser hoy, al mismo tiempo, una teoría de los derechos naturales. Pero si trasladamos a los derechos humanos las categorías que el iusnaturalismo premoderno había atribuido al derecho (o a la ley) natural, tenemos que reconocer que surgen innumerables dificultades: ¿cómo considerarlos absolutos si en la práctica resulta imprescindible limitarlos? ¿Es posible considerarlos universales y permanentes cuando todos somos conscientes de la influencia que tiene la historia en la formulación de los diversos derechos?

16) Hoy se vincula la adopción de una teoría iusnaturalista a la aceptación de que existen normas morales de carácter absoluto. De esta manera, se trasladan al iusnaturalismo las dificulta-

16 Sobre esta la cuestión véase: Nussbaum, M., *Love's Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1990; a favor de la compatibilidad: Hall, P., *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame (Ind.), 1994 y Gahl, R., "From the Virtue of a Fragile Good to a Narrative Account of Natural Law", *International Philosophical Quarterly*, 37, 4, 1997, pp. 459-474.

des que existen para aceptar los absolutos morales. Muchos piensan que la doctrina de los absolutos morales forma parte esencial del iusnaturalismo y de hecho sucede así en la mayor parte de los autores, pero hay pensadores iusnaturalistas que no la suscriben.[17] Esta identificación, entonces, puede retraer a algunos de adherirse a posturas iusnaturalistas.

II. ORIENTACIONES SEGUIDAS POR LAS TEORÍAS IUSNATURALISTAS CONTEMPORÁNEAS

Hemos visto que son muchas y muy variadas las razones por las cuales los autores y el público ilustrado pueden negarse a aceptar un derecho natural y a mantener una teoría iusnaturalista. Si nos preguntamos porqué es importante para una sociedad que sus intelectuales reconozcan la existencia de un derecho natural e incluso que mantengan alguna teoría iusnaturalista, podríamos dar muchas respuestas. De entre ellas cabe mencionar dos. La primera es que la idea de derecho natural está estrechamente relacionada con la noción de límite. Y en nuestra época, por razones tan diversas como pueden ser los abusos del totalitarismo, la destrucción de la familia, la explotación de la mujer y la destrucción del medio ambiente, es particularmente necesario recuperar la idea de límite. Pero también hay una razón positiva, a saber, que es posible que la admisión de ciertos criterios de justicia que valgan más allá del consenso y la ley vigentes nos ayuden a tener un derecho y una política mejores que los actuales.

En las páginas que siguen se mostrarán algunas de las diversas direcciones que han emprendido las teorías iusnaturalistas a lo largo de este siglo. Tras estas vías diversas se hallan distintos lenguajes y modos de entender las relaciones sociales. Esta diversidad es legítima no sólo desde un punto de vista epistemo-

17 *Cfr*. Strauss, L., *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, pp. 146 y ss.

lógico sino también retórico. Son muy diferentes las razones que nos han llevado a cada uno de nosotros a sostener la existencia de un derecho natural, incluso en una época en que no es académica o políticamente conveniente hacerlo. Y bien sucede que las diversas perspectivas y los distintos argumentos constituyen otras tantas vías de acceso a las verdades de siempre. Por razones meramente pedagógicas se han dividido los argumentos iusnaturalistas en tres grupos.

1. *Argumentos iusnaturalistas que se apoyan en la idea de un "horizonte de significado"*[18]

Se trata de diversos argumentos que muestran que ciertas actividades son incomprensibles o irrealizables sin el trasfondo de una teoría iusnaturalista o la suposición de ciertos principios de justicia suprapositivos. Como los argumentos son más o menos conocidos, apenas se esbozarán.

a) En el lenguaje moral ordinario formulamos juicios de reproche. Estos juicios suponen una racionalidad, de lo contrario carecerían de sentido. El relativismo, por el contrario, es incapaz de fundamentar nuestras conductas y afirmaciones más básicas en la vida ordinaria. Decir que los juicios de reproche sólo significan cosas como "no me gusta lo que haces" o "en mi comunidad no hacemos las cosas así", no constituye una respuesta definitiva. En efecto, a veces a los hombres les remuerde la conciencia a pesar de que las cosas que han hecho les gustan; otras veces no siguen los criterios socialmente vigentes, según los cuales han sido educados; en otras ocasiones aceptan la

18 Aunque no aluda expresamente a la cuestión iusnaturalista, la obra de Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad* (Barcelona, Paidós, 1994) es un buen ejemplo de este modo de argumentar. Allí se utiliza la idea de un "horizonte de significado" con referencia al cual nuestros juicios son comprensibles.

verdad o justicia de algo que va directamente en contra de sus intereses.

b) El derecho positivo mismo, si quiere ser obedecido, supone ciertos criterios de legitimidad que vayan más allá del mero querer del gobernante. Fundar la obediencia al derecho positivo en el solo hecho de la fuerza de los que gobiernan, significa negar la idea misma de obediencia política y transformar la política en una nuda dominación.[19]

c) Los derechos humanos sólo son susceptibles de ser interpretados o aplicados a partir de ciertos criterios, proporcionados por una determinada imagen del hombre. El recurso a esos criterios y antropología es inevitable.[20] Olvidarlo significa caer en ilusiones ideológicas. El iusnaturalismo proporciona un marco interpretativo y de aplicación muy superior al que otorgan las corrientes que suponen la neutralidad axiológica del derecho, que terminan por interpretar el derecho sobre la base de imágenes del hombre que permanecen inconfesadas.

d) Desde el punto de vista metodológico, parece imposible constituir una ciencia social neutra. Es necesario acudir a ciertos criterios, para determinar, por ejemplo, qué objetos se estiman relevantes y significativos y cuáles en cambio quedarán fuera de la descripción científica. Sin embargo, el seleccionar objetos relevantes y significativos es una tarea que exige la valoración.[21] Y no cabe valorar sin acudir a ciertos criterios.

19 Spaemann, R., *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona, Eunsa, 1980, pp. 191 y ss.

20 *Cfr.* Finnis, J., "Menschenrechte und die letzte Begründung des Rechts", en varios autores, *Recht auf Gerechtigkeit*, Köln, Lindenthal-Institut, 1978, pp. 73 y ss.

21 *Cfr. id.*, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1989 (reimpresión corregida de la primera edición de 1982), pp. 3-22.

2. *Argumentaciones que discurren por una vía antropológica*

a) No hay que olvidar que el primer alegato iusnaturalista no fue un tratado filosófico, sino una obra literaria, *Antígona*.[22] Tampoco es casual que se trate de una tragedia. El iusnaturalismo ha tenido siempre un apoyo en el recurso al hombre y sus problemas fundamentales. Dentro de este camino antropológico, la experiencia del dolor y la tragedia tienen la particular aptitud de despertar a los hombres, de ponerlos frente a las cuestiones últimas de la existencia. Se trata de una vía indirecta, que lleva a reconocer la existencia y valor de ciertos principios precisamente allí donde son quebrantados, pero que, de hecho, ha llevado a muchos en el siglo XX a admitir un derecho natural.

b) Como es obvio, las teorías iusnaturalistas deben tener un fundamento metodológico sólido (el iusnaturalismo no es un mero recurso de emergencia ante catástrofes sociales). Pero no hay que olvidar esa vieja tradición representada por Sófocles, Cicerón, San Agustín y Lewis (en su obra literaria), que recurre a imágenes, diálogos e historias para expresar las verdades fundamentales. Así, una forma de argumentar del iusnaturalismo consiste en llegar a la ética y al bien a partir de la belleza y el arte.

c) Parece necesario mostrar qué idea del hombre se halla detrás de las propuestas sociales que hoy se debaten. Ninguna de ellas es neutra. Muchas veces está detrás de ellas un hombre muy semejante a Hobbes, reducido a las pasiones del temor y del poder. Aquí hallamos una gran ventaja para el iusnaturalismo, pues una imagen del hombre de inspiración hobbesiana es algo de escaso atractivo. En este contexto, no hay que tener reparos (es parte de un de-

22 Ya en su época fue entendida en esos términos: *cfr*. Aristóteles, *Retórica*, I 13, 1373b9-13.

bate intelectual honesto) en hacer explícitas las propias visiones del ser humano, y mostrar cómo una teoría iusnaturalista adecuada tiene el mérito de apostar desde el principio en favor del hombre, de su dignidad, libertad y trascendencia: de todo hombre, comenzando por los más débiles.

d) El análisis de la razón humana y su funcionamiento nos muestra que es imposible pensar sin partir de ciertos principios o verdades que tienen el carácter de primeros, que son indemostrables y constituyen el fundamento mismo de la racionalidad.[23] Esto sucede no sólo en el campo teórico, sino que también es ineludible en el terreno de la praxis. Admitida la existencia de unos principios, verdades, bienes o valores fundamentales, se podrá entender, por ejemplo, lo que enseñaba Tomás de Aquino acerca de que los primeros principios de la ley natural no eran más que los principios primeros de la razón práctica. Dicho con otras palabras, la ley natural no es, en primer lugar, un código inscrito en el hombre, que se lee desde afuera como quien se acerca a un texto, sino los principios que utiliza nuestra propia (recta) razón al discurrir en materias prácticas.

e) La cuestión ecológica también es un camino apto para hacer ver a nuestros contemporáneos la necesidad de que exista un orden en la naturaleza. En efecto, si en el cosmos físico existe un cierto orden, que no se puede transgredir sin producir grandes trastornos, ¿no sucederá lo mismo en el campo humano? Algunos han hablado incluso de una "ecología humana", para referirse a ese clima social que hace posible el respeto de la dignidad de todo hombre.[24] Aquí hay que tomar algunas imprescindibles precauciones metodológicas, para no incurrir en falacias

23 *Cfr*. Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights, cit.*, nota 21, capítulos 3 y 4.

24 *Cfr*. Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, n. 38 y ss.

(como la transgresión de la ley de Hume)[25] y para dejar siempre en claro que la noción de lo natural que, por lo general, manejan los autores iusnaturalistas, no es reducible a lo fáctico ni a una naturaleza de estilo estoico o rousseauniano.

3. *Argumentos sociopolíticos*

a) En el terreno de los derechos humanos, muchos han mostrado que históricamente ellos fueron entendidos siempre como derechos naturales.[26] Sin la idea de ciertos derechos o prerrogativas preconstitucionales el constitucionalismo mismo resulta impensable. Precisamente, lo que el constitucionalismo busca es asegurar unos derechos y libertades que son anteriores al derecho puesto por el legislador y que, por tanto, lo limitan.
b) En el campo político, puede decirse que en el origen histórico mismo de la democracia moderna está el ideal iusnaturalista. Piénsese, por ejemplo, en el explícito iusnaturalismo de la Declaración de Virginia de 1776, o de autores como Locke y Montesquieu. Mal se pueden contraponer, entonces, iusnaturalismo y democracia.

25 Un panorama de este tipo de problemas en Massini, C. I., *La falacia de la falacia naturalista*, Mendoza, Edium, 1995, pp. 17-79 y Höffe, O., "Derecho natural sin falacia naturalista: un programa jusfilosófico", en *id.*, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Barcelona, Editorial Alfa, 1988, pp. 105-132.

26 *Cfr*. Pereira, A. C., *Lecciones de teoría constitucional*, Madrid, Edersa, 1987, p. 289; Wald, B., "Naturrecht und Menschenrechte. Einleitende Bemerkungen zu einem Dialog der Philosophen", en Inciarte, F. y Wald, B. (eds.), *Menschenrechte und Entwicklung: im Dialog mit Lateinamerika,* Frankfurt am Main, Vervuert Verlag, 1992, pp. 9-19; Salinas, C., "El iusnaturalismo hispano-indiano y la protección jurídica de la persona", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, VI, 1994, pp. 219-237, y Köck, H. F., *Der Beitrag der Schule von Salamanca zur Entwicklung der Lehre von den Grundrechten*, Berlín, Duncker & Humblot, 1987, pp. 15 y ss.

c) En el mismo terreno es necesaria la admisión de un derecho natural y el desarrollo consiguiente de teorías iusnaturalistas, para que la democracia no degenere en despotismo de la mayoría. Esto no obsta al hecho de que personas o gobiernos que se adhieran a las ideas iusnaturalistas puedan negarlas en sus conductas prácticas. Lo interesante de este caso es que dichas personas, al reconocer la existencia de ciertos principios de justicia suprapositivos, están aceptando una instancia desde la que cabe juzgar sus propias acciones (sólo quien admite ciertos principios elevados puede ser acusado de hipocresía por no respetarlos).

Esta reseña de argumentos, aunque breve e incompleta, muestra que hay formas muy distintas de llegar y presentar la cuestión iusnaturalista. Pongamos a continuación algunos ejemplos.

III. ALGUNOS INTENTOS IUSNATURALISTAS DE ESPECIAL INTERÉS

Hemos visto algunas de las argumentaciones desarrolladas por los iusnaturalismos contemporáneos. En esta parte del trabajo se busca mostrar cuatro intentos iusnaturalistas, que históricamente dependen unos de otros pero que son muy disímiles, y hacer ver sus puntos fuertes y eventuales deficiencias.

Antígona, de Sófocles, probablemente represente el acta fundacional de la reflexión iusnaturalista.[27] Allí se enuncian los temas fundamentales que planteará el iusnaturalismo a lo largo de los siglos, y se conectan plásticamente en un drama profunda-

27 La bibliografía sobre *Antígona* es amplísima. Quizá el estudio más interesante acerca de las interpretaciones que ha sufrido este tema sea: Steiner, G., *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, Barcelona, Gedisa, 1992. La revista *Persona y Derecho* (39, 1998) dedicó un volumen especial a recoger diversos estudios sobre esta obra, con amplias indicaciones bibliográficas.

mente humano. En esta tragedia se descubre que la cuestión de las leyes no escritas e inmemoriales se conecta con las actitudes que cada hombre adopta ante la vida. En particular, se trata de una severa respuesta ante el optimismo antropocéntrico de la Ilustración ateniense del siglo de Pericles. Particular interés tiene su *Canto al hombre*, que no por casualidad ha sido objeto de especial atención en nuestra época.[28] En él se muestra la grandeza del hombre y el progreso técnico, y se señalan a la vez sus limitaciones. Temor, poder, amor, conciencia, tradición, castigo, remordimiento, lealtad, sufrimiento, divinidad: ¿habrá alguno de los grandes temas que quede fuera de esta obra incomparable? Al mismo tiempo, ya en *Antígona* se advierten ciertas ambigüedades que pesarán sobre una parte no despreciable de la tradición iusnaturalista posterior. En efecto, las leyes a las que allí se alude son leyes de los dioses. Antígona las conoce porque las ha recibido como parte de una tradición y esa tradición tiene, en buena medida, un carácter religioso. ¿Puede entenderse esa obra, entonces, como si hablase de un derecho *natural* o de leyes morales *naturales*? ¿No están sus ideas muy vinculadas a una cosmovisión de índole religiosa? Con frecuencia los iusnaturalistas han sido acusados de intentar imponer sus propias convicciones religiosas con el pretexto de un derecho natural. Aunque esta crítica probablemente es errónea, cabe advertir que en *Antígona* ya se encuentra planteado el problema.

El segundo intento iusnaturalista que conviene destacar es el de Aristóteles. Probablemente es el más importante de todos, aunque apenas aluda al derecho natural.[29] Su iusnaturalismo está comprendido dentro de una teoría ética de la felicidad y las virtudes; más específicamente, incluye la idea de lo justo natural en la de lo justo político. La obra del Estagirita muestra muy

28 *Cfr.*, por ejemplo, Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993, pp. 136-151, y Patocka, J., "Noch eine Antigone und Antigone noch einmal", en *id.*, *Kunst und Zeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987, pp. 116-126.

29 *Cfr. EN* V, 10, 1134 b 24-35.

bien cómo lo natural no es simplemente lo original o lo empírico, sino que tiene que ver con el estado de desarrollo que pueden alcanzar los individuos.[30] Estos aspectos de su teoría ética tienen su correlato metafísico tanto en la teoría del acto y la potencia como en la relación existente entre naturaleza y teleología. Hasta qué punto su teoría ética es consecuencia de su metafísica o es relativamente independiente de ella, es cuestión que debaten los estudiosos y en la que caben múltiples posiciones intermedias. El pasaje clásico en el que Aristóteles habla del derecho natural nos muestra que su iusnaturalismo está en las antípodas de cualquier normativismo. Esto lo hace especialmente atractivo para muchos de nuestros contemporáneos. Ahora bien, ¿en qué medida admite Aristóteles la existencia de principios de justicia suprapositivos? La respuesta depende en buena parte de la forma en que se interpreten las afirmaciones aristotélicas sobre los actos intrínsecamente malos.[31] Para muchos, ellas expresan meras tautologías. Otros, sin embargo, creen encontrar allí la primera elaboración consistente de los absolutos morales. La filosofía aristotélica tiene la amplitud, flexibilidad o ambigüedad suficientes para admitir interpretaciones prudencialistas o incluso marcadas por el relativismo y otras tan "ortodoxas" como las que son habituales en el medio iberoamericano. En todo caso, cabe destacar el mérito del Estagirita, que logra una solución de síntesis en la discusión *physis/nómos*, en donde la historia y la convención son fundamentales para el despliegue de la naturaleza; que reivindica algo tan importante como el hecho de que el método dependa del objeto, lo que constituye el mejor antídoto contra los monismos metodológicos, y, por últi-

30 *Cfr.* Vigo, A., *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Freiburg-München, Karl Alber, 1996, pp. 210-219; también García-Huidobro, J., *Naturaleza y política*, Valparaíso, Edeval, 1997, pp. 25 y ss.

31 Sobre la cuestión: Kaczor, Ch., "Exceptionless Norms in Aristotle?: Thomas Aquinas and Twentieth-Century Interpreters of the Nicomachean Ethics", *The Thomist*, 61, 1997.

mo, que desarrolla una filosofía moral, como la que se ve en su *Ética a Nicómaco,* que no es una colección de máximas moralizantes, sino que mantiene un carácter fundamentalmente descriptivo sin por eso renunciar a las valoraciones.

Por su parte, Tomás de Aquino, que es el tercer autor que se destacará,[32] tiene el mérito de haber sido capaz de integrar la idea cristiana y estoica de ley natural en el esquema aristotélico de los primeros principios. Desarrollando a Aristóteles, hace ver que, al igual que la razón teórica, la razón práctica también opera a partir de ciertos principios primeros, que se identifican con los principios comunes de la ley natural. Pero al hacer un lugar para la ley no por eso pierde la teoría aristotélica de las virtudes. Esto por tres razones: primero, por el papel que le otorga a la prudencia en la determinación de aquellos principios de la ley natural que tienen el carácter de derivados; en segundo término, por su idea de que lo que en el fondo preceptúan los principios de ley natural es la práctica de los actos que corresponden a las virtudes; en tercer lugar, porque la noción de verdad práctica que expone el Aquinate es tal que sirve de lugar de encuentro entre la teoría de la ley natural (recta razón) y la de las virtudes (apetito recto). Al mismo tiempo, expone una teoría del acto humano que en varios aspectos es más precisa y desarrollada que la de su maestro, Aristóteles. Puesto a indicar algunas dificultades que, como toda filosofía, enfrenta la ética del Aquinate, está —de una parte— el problema de la justificación y obtención de los principios derivados,[33] que, como se sabe, no gozan de la universal evidencia que tienen los primeros principios; de otra parte, hay que reconocer que el lenguaje escolástico de Tomás de Aquino desalienta a muchos de sus potenciales lectores. Además, da la impresión de que en la ética de Tomás están presentes muchos supuestos metafísicos o se utilizan diversas y elabo-

32 En justicia, habría que referirse también al iusnaturalismo de raíz estoica, del cual Tomás es deudor en muchos aspectos.

33 *Cfr.* Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights, cit.*, nota 21, p. 34.

radas categorías filosóficas, que hoy son difícilmente aceptables por nuestros contemporáneos.[34]

El cuarto intento que se destacará en esta oportunidad es el de John Finnis. Naturalmente no tiene la importancia histórica de los anteriores, pero incorpora elementos de los mismos junto a un cúmulo de temas y aproximaciones que son los de parte importante de la filosofía de nuestra época. Este autor parte de problemas internos y muy reales que experimenta la ciencia jurídica contemporánea y hace ver la necesidad metodológica de mantener una teoría iusnaturalista.[35] Aunque sólo fuera por esta razón, Finnis debería ganarse nuestro respeto y constituir un ejemplo digno de ser imitado. Su exposición, asimismo, ha resultado ser comprensible para el mundo anglosajón, tradicionalmente refractario a los discursos iusnaturalistas. Además, Finnis da muestra de un empleo muy libre de los clásicos: en él no se trata de hacer exégesis de una ortodoxia, sino de hallar elementos que son imprescindibles para solucionar problemas metodológicos y de legitimación que afectan directamente a quienes cultivan las ciencias sociales. Sus dificultades van de la mano de sus méritos: su teoría de los valores básicos y las exigencias de la razonabilidad práctica, ¿no es aún más difícil de comprender que las teorías iusnaturalistas tradicionales? Al menos éste es un

34 No es fácil determinar si estos problemas se deben a deficiencias en el pensamiento del Aquinate, a explicables dificultades de traducción entre culturas diversas, o al hecho de que nuestra época padece de una ignorancia metafísica particularmente acentuada, lo que hace difícil comprender razonamientos y categorías que en otros tiempos han sido ampliamente utilizados. En las dos últimas dificultades no parece estar la causa en la filosofía de Tomás de Aquino, sino más bien en nosotros. Con respecto a la obtención de los principios derivados, Finnis piensa que existe un vacío en la filosofía tomista (*ibidem*, pp. 46 y 100-133), y procura llenarlo con su teoría de las exigencias básicas de la racionalidad práctica. Sin embargo hay buenas razones —que no corresponde exponer aquí— para pensar que ese vacío no es tal (*cfr*. García-Huidobro, J., "Las exigencias básicas de la racionalidad práctica", *Revista de Ciencias Sociales*, núms. 36-37, 1991-1992, pp. 13-22).

35 García-Huidobro, J., "Las exigencias básicas de la racionalidad práctica", *op. cit.*, nota anterior, pp. 18 y 19.

inconveniente que afecta a sus lectores provenientes del mundo latino, cuyos problemas y horizonte mental difieren no poco de los que constituyen la materia ordinaria de trabajo de los autores de formación analítica. Con todo, autores como Finnis tienen el mérito de habernos enseñado mucho en el terreno de la argumentación. Su lectura constituye un ejercicio muy formativo para aprender a identificar los supuestos que se esconden bajo las afirmaciones de los distintos filósofos, y las condiciones en que determinados argumentos son o pueden ser válidos.

Si se examinan estos intentos iusnaturalistas, se verá que —al menos los tres últimos— combinan argumentos de muy diverso tipo. Al mismo tiempo, cada uno de ellos incorpora a los anteriores, pero en ningún caso puede considerarse mera repetición suya. Estos ejemplos nos muestran cómo la llamada tradición central es algo vivo, que se va desarrollando y corrigiendo desde dentro, y que es capaz de incorporar nuevos problemas y planteamientos sin alterar su identidad.

IV. RETÓRICA DEL IUSNATURALISMO

Los empeños iusnaturalistas expuestos más arriba tienen muchos méritos y ofrecen una cantera de soluciones y sugerencias. Sin embargo, nadie pone en duda de que, por eso mismo, no constituyen un sistema acabado y deben ser desarrollados. En las páginas que siguen se pretende dar algunas sugerencias sobre el modo de presentar una teoría iusnaturalista en la actualidad. Aunque algunas de estas observaciones tienen un carácter permanente, no debe causar extrañeza el verlas incluidas en un acápite retórico: la verdad no deja de ser tal cuando además se hace verosímil:[36] sobre esto parece necesario abrir una amplia discusión. Ya se dijo que hoy, para muchos, las verdades poseí-

36 Para la importancia de la retórica en materias éticas: Rigotti, F., "The Influence of the Rhetoric on the Ethics", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 49.2, 1995, pp. 241-258.

das pacíficamente por nuestros antepasados han dejado de ser aceptables. Parecen un auténtico disparate o, en el mejor de los casos, una provocación a la sensibilidad del individualismo hedonista.[37] Se hace necesario, por tanto, empeñarse en tornarlas nuevamente aceptables. Las sugerencias que se hacen, que tienen en cierta medida el carácter de un programa, se han dividido en tres grupos.

1. *Búsqueda de la verdad*

Una cosa es que, en algunos casos, nosotros o nuestros contemporáneos ignoremos si algo es verdadero o falso, y otra muy distinta es pensar que la verdad haya dejado de interesar a todo el mundo. Si este fuera el caso, tendríamos que cambiar de profesión o, lo que sería más coherente, reducirnos al silencio. No parece que haya llegado ese momento. A la hora de defender una postura iusnaturalista es importante poner en primer plano la verdad y su búsqueda sincera. Si soy iusnaturalista no es, en primer lugar, porque mis padres o mi Iglesia lo sean. Soy iusnaturalista porque pienso que el iusnaturalismo (al menos en su intuición fundamental) es verdadero, es decir, que existe al menos un principio de justicia suprapositivo que permite establecer límites discernibles entre lo humano y lo inhumano. Da la impresión de que esta afirmación, aunque no sea retórica, es muy importante, también para efectos retóricos.

Si se es iusnaturalista porque se considera que es verdad que existe algo así como un derecho natural, es necesario tener y mostrar deseos de aprender. A menos que uno piense que su teoría iusnaturalista y la filosofía en que está inmersa son perfectas y agotan la realidad (lo que cabe esperar que no le ocurrirá a ninguno de los lectores), debe considerar que no lo sabe

37 Un ejemplo de las dificultades que tienen los autores inspirados en la tradición central para hacerse entender: Brühlmeier, D., "Nach dem Verlust der Tugend, Erlösung durch Tradition?, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47.3, 1993, pp. 434-439, a propósito del caso de A. MacIntyre.

todo. Si piensa que sabe muy poco, aún mejor: así tendrá más oportunidades de aprender. Las actitudes autosuficientes normalmente son un signo de inseguridad intelectual o de pocas luces. Todo lo verdadero es nuestro, pero no todo lo nuestro es verdadero ni tenemos toda la verdad. En realidad, habría que decir que todo lo verdadero es *potencialmente* nuestro, porque lo cierto es que dista mucho de ser propiedad privada actual de cada uno de nosotros. Hay muchas verdades acerca del hombre y su destino que no conocemos. Ni siquiera sabemos dónde se encuentran. Que no nos moleste entonces si alguien las halla antes que nosotros. Así, hay que reconocer que la Ilustración proclamó con fuerza algunas verdades que, si bien pertenecen a la tradición central, no siempre habían sido suficientemente destacadas o fundamentadas por sus exponentes

Si la verdad es lo más importante, entonces la crítica resulta indispensable. Nadie debería sentirse incómodo ante la crítica leal. Cuando nos critican (cuando critican las ideas falsas que tenemos o exponemos) nos hacen un favor. No criticar las ideas de un colega por miedo a desagradarlo es tanto como desconfiar de su talante científico, de su pasión por la verdad (a veces hay que desconfiar si uno quiere salir con vida, pero en esos casos siempre cabe el recurso al silencio).

Nosotros no sabemos dónde están escondidas todas las verdades, pero sí conocemos algunos lugares en donde están concentradas muchas de ellas. Es necesario un continuo retorno a los clásicos. El mejor antídoto contra el gusto por la moda intelectual dominante es formar a los estudiantes en el gusto por el estudio serio y profundo. No puede ser casual que las más interesantes contribuciones a la filosofía práctica de corte iusnaturalista de los últimos años (Finnis, Spaemann, McIntyre) tengan en común el haber sido desarrolladas en diálogo con los clásicos.

2. *Hacia un lenguaje adecuado*

Una aguda crítica al positivismo está en *La silla de plata,* una de las obras que componen las *Crónicas de Narnia,* de C. S. Lewis. La escena transcurre debajo de la tierra, en unas cuevas. Una bruja procura convencer a un personaje de que no existen el sol, los árboles y todo lo que había visto en su vida en la superficie del planeta. Las razones de la bruja se suceden con una lógica implacable. El mundo en el que él confía no es más que un sueño, un resumen o proyección de sus aspiraciones más íntimas, pero no deja de ser una ilusión bonita, que debe ser abandonada para atenerse al mundo tangible de los hechos. La víctima se ve acorralada, sin capacidad de argumentar ante esa racionalidad inexorable, hasta que da con una respuesta irrebatible. Quizá su sueño no sea más que eso, pero es más bello que el mundo pretendidamente empírico y absolutamente recortado de la bruja. Cabe pensar que, en la antigua querella entre iusnaturalismo y positivismo, la belleza está de parte del primero, con todas las limitaciones que históricamente haya presentado. El positivismo y otras corrientes pueden ser atractivos por su método o por la sensación de seguridad que transmiten a quienes lo siguen, pero son muy limitados: dejan fuera de consideración muchas cosas, entre ellas la belleza.

Sobre esta base, se hace necesario ampliar la gama de lenguajes que ordinariamente se utiliza para transmitir ciertas verdades. Debe tenerse presente que el lenguaje de la filosofía académica es necesariamente limitado, si se lo compara, por ejemplo, con la pluralidad que admite el recurso al diálogo, tal como se ve en Platón, Cicerón o San Agustín. Hay cosas que pueden mostrar la literatura o la pintura y que permanecen inaccesibles a la filosofía.[38] No hay que entender la universalidad del pensa-

38 Esto es particularmente notorio en las obras que hoy, de hecho, se incluyen dentro de la filosofía jurídica. Es difícil encontrar en gran parte de los textos y artículos de filosofía del derecho una referencia consciente y profunda

miento filosófico de un modo racionalista, es decir, de una manera tal que transforme en superfluas las demás formas de expresión de la verdad.

El racionalismo ha enfatizado excesivamente la necesidad de demostrar, y este énfasis ha sido asumido también por los defensores de la tradición central de occidente, a veces inadvertidamente. Sin embargo, parece oportuno recordar que hay cosas que no se demuestran, sino que se muestran. Una reflexión iusnaturalista debería ser capaz de entroncar con las aspiraciones más profundas de las personas. Es necesario identificar los grandes temas, los problemas más fundamentales que aquejan al hombre de todo tiempo e intentar darles una respuesta. El iusnaturalismo pierde fuerza cuando se separa de los problemas fundamentales. Y hay lugares privilegiados, en los que los grandes temas aparecen con una fuerza especial: las obras de los grandes autores de la tradición central de occidente.

Por otra parte, se hace necesario recuperar el sentido del misterio o, al menos, la conciencia de que hay preguntas cuya respuesta nos excede. Hay muchas cosas que no sabemos. El iusnaturalismo no es ni puede ser una receta para toda ocasión. Los iusnaturalistas debemos aprender a responder muchas preguntas con un "no sé".

3. *El método*

Si algo ha enseñado la discusión en torno al iusnaturalismo que ha tenido lugar en los últimos veinte años, es que una teoría iusnaturalista actual debe conocer las objeciones que se han dirigido en contra de la existencia de un derecho natural, ya sea por su importancia o por su especial difusión, tanto en los medios académicos como en el resto de la sociedad. Se habla y escribe para un auditorio y, por tanto, es necesario conocer las ca-

a los problemas fundamentales de la existencia. No sucedía lo mismo con Cicerón, Tomás de Aquino, Hegel y otros autores.

tegorías mentales en los que éste ha sido educado y se mueve. En este sentido, puede decirse que los iusnaturalismos de las últimas décadas son bastante más modestos que sus predecesores inmediatos, más abiertos al diálogo y dispuestos a recibir aportes desde fuentes muy diversas. Éste es un buen camino que no debe ser abandonado.

Un problema de difícil solución es el de la manera o actitud con que se trabaja sobre las obras de autores que difieren de la tradición central: ¿debe mostrarse su insuficiencia, destacar sus errores y eventuales contradicciones, o más bien detectar los problemas que apuntan, procurar aprender de ellos lo que se pueda y, por tanto, someterlos a una interpretación benévola? De ambas actitudes hay ejemplos felices en la historia, tanto en los diálogos platónicos, donde se somete a una implacable crítica a las opiniones erróneas, como en la actitud aristotélica de partir siempre aprovechando las opiniones usuales o más importantes e ir corrigiéndolas sin refutarlas directamente. En esto tiene mucho que ver el carácter de cada uno y no parece que se puedan dar reglas generales, salvo las exigencias éticas de respeto por el adversario y sus afirmaciones.

Además, una teoría iusnaturalista debería ser capaz de entrar en diálogo con las diversas disciplinas y, en particular, con las diferentes ramas del derecho. Es necesario recibir de ellas información y ayudarlas a descubrir los supuestos filosóficos y antropológicos que están detrás de las soluciones que dan. Aunque sólo sirva para evitarles caer en falsas ilusiones de neutralidad, ya sería bastante la contribución que un autor y una filosofía iusnaturalistas pueden prestar a las demás ramas del saber. Esto exige de los autores el evitar la autosuficiencia y la actitud de desprecio por las cuestiones prácticas.[39]

39 Así, cuando un alumno se nos acerca para decirnos que quiere trabajar con nosotros porque no le gusta el derecho pero sí la filosofía del derecho, podemos estar seguros de que no es apto para esta tarea.

Esta atención a la realidad exige, también, una preocupación por la historia y la cultura como lugares en los que se despliegan las posibilidades de la naturaleza. Muchos argumentos antiiusnaturalistas, como el de la diversidad de opiniones éticas, son aceptados porque se pierde de vista que no existe la naturaleza pura, sino sólo aquélla que se manifiesta en realidades históricas concretas: leyes, costumbres e instituciones. Por tanto, para una teoría iusnaturalista bien fundada, la positividad no es un elemento extraño y molesto, sino el medio en que las exigencias naturales pueden hacerse realidad.

El pensamiento iusnaturalista no tiene porqué circunscribirse a escuelas o métodos determinados. Sus tesis fundamentales han sido expresadas desde perspectivas y por caminos muy diferentes. De más está decir que todos ellos prestan una utilidad. En este sentido, no cabe decir que el iusnaturalismo sea una corriente filosófica, sino más bien un elemento que inspira a filosofías de muy diversa índole. Algunos han mostrado con fruto la contribución del ideal iusnaturalista a la formación de categorías jurídicas de gran importancia, o su influencia en la configuración de sistemas jurídicos que, como el derecho indiano, han supuesto un gran progreso para la humanidad.[40] Otros han ex-

40 La bibliografía sobre esta materia es muy abundante, pero al menos deben destacarse aquellas investigaciones que muestran la ligazón existente entre la mentalidad casuista propia del derecho común y el iusnaturalismo: *cfr*. Bravo, B., *Derecho común y derecho propio en el nuevo mundo*, Santiago, Editorial Jurídica, 1989; *id*., "*Iudex, minister aequitatis,* la integración del derecho antes y después de la codificación", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 61, 1991, y Tau Anzoátegui, V., *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del derecho indiano,* Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1992, *passim*. Si "la noción de un orden jurídico cerrado y suficiente, conceptualizado y metódicamente expuesto en leyes es inaplicable al derecho indiano" (p. 571), es indudable que la atención al caso y a su solución adecuada lleva a ocuparse, entre otros factores, de los principios de justicia suprapositivos, cognoscibles muy especialmente en las costumbres, las opiniones de los autores y los precedentes. El ejemplo histórico que se acaba de mencionar tiene, entre otros, el mérito de mostrar cómo funcionan en la práctica las concepciones iusnaturalistas y que no tiene sentido oponer derecho natural y derecho positivo como dos mundos ajenos el uno al otro.

plorado los caminos de la filosofía analítica, la fenomenología, el personalismo, la hermenéutica, o han participado en la rehabilitación de la filosofía práctica y el redescubrimiento consiguiente de la tópica y la retórica.

¿Por qué puede suceder todo esto? ¿Por qué se produce esta variedad de perspectivas? Cuando un filósofo descubre y trata un problema, necesariamente debe desarrollar un lenguaje para abordarlo, sea que utilice un lenguaje especializado o que procure extender a su tratamiento el mismo lenguaje ordinario. Pero cuando se elige o desarrolla un lenguaje, necesariamente se dejan algunas cosas o aspectos de la realidad fuera de esa consideración. No existe en la tierra un lenguaje universal, capaz de agotar la realidad. Un logos tal, necesariamente tendría que identificarse con la divinidad, cosa que no puede decirse de nuestros modestos pensamientos. De ahí que la pluralidad de filosofías sea la necesaria consecuencia de nuestra limitación. Esto no tiene porqué llevarnos al relativismo. Que haya muchas filosofías no significa que todas tengan el mismo valor. Todas dejan fuera ciertos aspectos de lo real; sin embargo, algunas son incapaces de responder a las preguntas más humanas, o sea, dejan fuera cosas más importantes. Hay filosofías que falsean, distorsionan la realidad. Hay otras que son muy imperfectas. Por ejemplo: si comparamos las filosofías de Parménides y Aristóteles, vemos que la de éste permite resolver afirmativamente la pregunta por la sustancia sin negar la realidad del cambio. En este sentido, podemos decir que la filosofía del Estagirita es superior a la de Parménides para tratar ese problema.

Si lo anterior es verdad, entonces debemos aprender a *traducir* entre las distintas filosofías, a descubrir si acaso lo que un autor está diciendo no será lo mismo que lo que otro dice en un lenguaje y contexto diferentes. Así, cabe entender la historia de la filosofía no como una sucesión de refutaciones de los intentos precedentes, sino como un esfuerzo por dar una respuesta más acabada a los mismos problemas. Es necesario aproximarnos a los autores buscando cuáles son sus preocupaciones y qué es lo

que están tratando de decir. Hay que presumir que —si se trata de personas serias— están intentando dar respuesta a un problema real que, a su juicio, aún podría recibir otro tratamiento aparte de los ya existentes. Esto es esencial a la tarea filosófica, que es universal por su aspiración pero no agota sus objetos. Agotarlos sería una forma de *hybris*, pretender poseer actualmente lo que sólo tenemos como promesa. Cuando se entiende así la tarea filosófica, muchas veces se descubre con sorpresa que autores muy diferentes están hablando de lo mismo. Incluso si examinamos autores o corrientes de pensamiento muy ajenos o refractarios a la idea iusnaturalista, vemos sin embargo que inconscientemente se ocupan de muchos de los temas recurrentes de la metafísica más clásica. Un caso notable es el de N. Luhmann. Si estudiamos su obra *Sistemas sociales* veremos que en ella se tratan cuestiones como la identidad, la diferencia, la sustancia, el cambio, la posibilidad, el origen y la relación, que son los mismos que movieron a Aristóteles a escribir su *Metafísica*. Naturalmente las perspectivas y contenidos son muy distintos e incluso opuestos, pero este ejemplo nos lleva a pensar que no es fácil dejar de lado las cuestiones apuntadas hace veinticinco siglos y desarrolladas por la tradición central de occidente.

La limitación de las filosofías se refleja en un hecho que no es casual. Muchas veces a lo largo de la historia, la tradición central expresó las exigencias éticas de modo negativo, cuestión que a veces ha sido criticada. Pero, al hacerlo así, expresaba su conciencia de la limitación, su convicción de que era posible establecer comportamientos inhumanos o degradantes, pero no determinar *a priori* las infinitas formas del bien humano.[41] Incluso en su vertiente positiva, representada por ejemplo en la teoría de las virtudes, la ética clásica no es algo fijo, esquemático, puesto que reconoce a la prudencia un papel fundamental en la determinación de lo bueno, ya que lo bueno en particular está teñido de contingencia.

41 *Cfr.*, por ejemplo, Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, n. 52.

Las propuestas que se han hecho más arriba tienen algo en común: de una parte, suponen el abandono del racionalismo; de otra, tienen un fuerte componente moral. Ambas cosas están conectadas, pues suponen reconocer la importancia de las disposiciones del sujeto en el conocimiento práctico. Si se toma en serio este factor subjetivo, menospreciado por el racionalismo, habrá que reconocer la existencia de ciertas condiciones morales que repercuten en la posibilidad de que las ideas iusnaturalistas sean aceptadas. Esas condiciones tienen que ver, en buena medida, con las conductas y actitudes de los propios iusnaturalistas. Si se responde diciendo que esta cuestión es muy poco académica, querrá decir que tendremos que discutir lo que entendemos por academia. Cabe sospechar que aquí el desacuerdo entre los iusnaturalistas no es pequeño.

Capítulo séptimo

EL PROBLEMA DE LAS NORMAS MORALES DE CARÁCTER ABSOLUTO

I. La propuesta de las éticas teleológicas

Hasta la sabiduría popular parece dar la razón a las éticas de corte teleológico al decir que "no hay regla sin excepción". En efecto, al apoyar la moralidad fundamentalmente en los resultados, utilitaristas, consecuencialistas y proporcionalistas, coinciden en negar la posibilidad de que existan normas morales de carácter absoluto.

Esta afirmación parece también tener cierto asidero en la propia ética clásica (y este texto está dirigido, en primer lugar, a lectores que se hallan cerca de esta tradición). No en vano, algunos estudiosos que se adhieren a esas posturas buscan fundamentar sus aseveraciones acudiendo, por ejemplo, a autores escolásticos como Tomás de Aquino. En efecto, si las normas morales se dan en el plano de lo contingente, si —a diferencia de las leyes físicas o químicas— se refieren a cosas que pueden ser de otra manera, parece plausible afirmar que esa contingencia impide presentarlas como absolutas y no sujetas a excepción.

Es cierto, se dice, que Aristóteles y otros autores clásicos admiten la existencia de lo justo natural, es decir, de cosas que son justas por naturaleza y no por convención, pero aparte de que difícilmente se podrán encontrar muchos pasajes en el *Corpus* aristotélico en donde se aluda al derecho natural, el Estagirita afirma como un hecho indudable el que toda justicia —y por

tanto la justicia natural— está sujeta a variación.[1] Además, en la filosofía aristotélica lo decisivo no está en la realización de tal o cual acto, sino en la formación de virtudes en el sujeto. Así, ser justo y realizar un acto que satisfaga las exigencias de la justicia son cosas tan diferentes, que bien puede suceder que aquel que haga un acto justo no sea sin embargo un hombre justo, y que el virtuoso, por su parte, falte ocasionalmente contra la justicia sin dejar por ello de ser justo. Además, sucede que las virtudes no son innatas ni se adquieren en un momento, sino que constituyen el resultado de un largo proceso de aprendizaje, al que le es consubstancial la posibilidad del error. Mal se podrá presentar, entonces, el ideal de vida moral como un respeto sacrosanto a normas que no admiten excepciones.

Yendo más adelante, la filosofía moral de la escolástica reconoce que hay ciertos casos en los que es lícito, y hasta necesario, recurrir al mal menor para solucionar algunos dilemas morales. En relación con esto, en las reflexiones sobre el principio de doble efecto se admite expresamente que debe haber una "proporcionalidad" entre el efecto bueno y el malo, con lo que aparentemente estaría justificado el calcular y sopesar bienes y males, es decir resultados. ¿Por qué oponerse entonces a que se difundan teorías éticas que buscan tener una mayor base científica y reducir las discrepancias de opiniones mediante la adopción de un método uniforme que permita la evaluación rigurosa

1 *EN* V, 7 1134b18-1135a5. Sobre este pasaje hay una amplia bibliografía, con muy diversas interpretaciones, por ejemplo Voegelin, E., "Das Rechte von Natur", en Schmölz, F. M. (ed.), *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, Wien, Springer-Verlag, 1963, pp. 38-51; Finnis, J., "Aristóteles, Santo Tomás y los absolutos morales", *Persona y Derecho*, núm. 28, 1993, pp. 9-26; Strauss, L., *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart, K. F. Koehler Verlag, 1956; Kalinowski, G., "De lo mudable y lo inmutable en el derecho natural", *Prudentia Iuris*, núm. 15, 1985, pp. 92-95; Éfeso, Miguel de, "In librum quintum Ethicorum Nichomacheorum commentarium", *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, M. Hayduck, 1901, vol. XXI (Pars III, voluminis XX), etcétera.

de las diversas posibilidades y la adopción de aquellos cursos de acción que sean más deseables?

Si a esto se suma el peligro que supone, en el gobierno de una sociedad, la asunción de criterios deontologistas —que no se preocupan de una responsable evaluación de las decisiones, sino que están dispuestos a hacer la justicia aunque perezca el mundo—, tenemos que lo más razonable parece ser, al menos en una sociedad democrática, la difusión de una ética de la responsabilidad que —por su contexto— se presenta como más apropiada para una convivencia pluralista. Ella debe buscar puntos de consenso, cuyos alcances y consecuencias serán determinados por los técnicos, independientemente de las personales valoraciones, que tanto daño parecen haber hecho a la paz social, al ser fuente de innumerables disensiones.

Sin embargo, el ya citado Aristóteles parece desmentir estas afirmaciones consecuencialistas cuando afirma expresamente que hay actos que son siempre y en todas partes malos, es decir, que su maldad no depende de las circunstancias. Así, por ejemplo, el adulterio o el homicidio no son malos por haberse realizado en el momento inadecuado o de un modo poco feliz, sino que consisten siempre en algo contrario a la razón.[2]

¿Significa entonces que existen actos intrínsecamente malos? Los teleologistas podrían estar dispuestos a dar una respuesta positiva a esta pregunta, pero con una importante precisión: las normas que condenan estos actos son, en el fondo, tautologías. En efecto, si el adulterio consiste en mantener relaciones *ilícitas* con una mujer, o el homicidio significa matar *injustamente* a un ser humano, es evidente que, cuando decimos que el adulterio o el homicidio son siempre malos, no estamos haciendo más que repetir en el predicado lo que ya estaba incluido en el sujeto. Si los absolutos morales consisten en este tipo de tautologías, entonces no habría inconvenientes en reconocerlos desde la perspectiva de las éticas de resultado, en especial del consecuencia-

2 *Cfr. EN* II, 6, 1107 a 9-17.

lismo, pero teniendo presente al mismo tiempo su completa inutilidad como criterios prácticos de orientación. Así suele interpretar el consecuencialismo las afirmaciones de la tradición ética en la materia y responder a sus objetores.

¿Qué propone el teleologismo ético? Es difícil pretender interpretar las propuestas de autores que son muy diversos y cuyas posturas admiten matices numerosos e importantes. Sin embargo, cabría reconocer algunos rasgos generales en sus posturas o, mejor dicho, en el ideal que está detrás de las mismas. En efecto, se trataría de elaborar un sistema moral que cumpliese, al menos, tres condiciones que no parecen estar presentes en las reflexiones de los moralistas tradicionales.

a) Debe intentarse formular una ética que priorice al sujeto y su creatividad, en vez de ahogarlo en una estructura cristalizada de normas que pretendan prescribir de una vez para siempre la forma de obrar en un mundo que —como hoy todos reconocen— está caracterizado por la contingencia.[3]
b) Por otra parte, después de la crítica que Hume y otros autores ejercieron en contra de la moral tradicional, parece necesario, para cualquier sistema ético, tener especial cuidado de no caer en ficisismo.[4] Es decir, no hay que transformar en principios morales lo que no es más que la estructura biológica del ser humano. Precisamente, si se quiere salvar la moral, es necesario alejarla del mundo de la naturaleza, que está caracterizado por el determinismo de las leyes biológicas. Pero si la moral sólo surge allí donde hay libertad, entonces es necesario que comience allí don-

3 Este punto tiene consecuencias importantes en materias muy diversas, como, por ejemplo, en el modo de entender la conciencia y el papel más o menos creativo que se le asigna.

4 *Cfr*. Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 1977, vol. II, pp. 689 y 690.

de termina el determinismo natural. Una ética contemporánea, entonces, tendrá que ser una ética de la libertad.

c) Por último, la historia muestra que las teorías morales se han sucedido y refutado unas a otras, de modo que, por más que los filósofos hayan pretendido lo contrario, parece no existir una realidad ética susceptible de ser recogida en un lenguaje y principios universalizables. En la raíz del fracaso de los sistemas éticos se halla su excesiva ambición, y el haber desatendido lo que es fundamental, a saber, los resultados de nuestras acciones. Las éticas teleológicas nos proponen un cambio en el método del razonamiento moral y nos invitan a concentrar nuestros esfuerzos en la medición de los resultados, materia en la que sí cabría lograr un acuerdo mayor e incluso llegar a una formalización semejante a la que han ido alcanzando las llamadas ciencias sociales.

II. CRÍTICA A LAS ÉTICAS DE RESULTADO

La oposición a las éticas teleológicas o de resultado proviene, en muchos casos, de sistemas de pensamiento deontológicos, que afirman la validez de ciertos principios morales independientemente de las circunstancias de hecho en que se apliquen. En este texto, sin embargo, se expondrá otro punto de vista para criticar las éticas de resultado, que —si bien tiene algunos puntos en común con el deontologismo— se aparta de él en cuestiones fundamentales. Se trata de las teorías éticas inspiradas en el aristotelismo europeo medieval, en particular en Tomás de Aquino. En lo que sigue, se expondrán algunos de los puntos fundamentales de la crítica que se ha hecho a las éticas teleológicas, en especial al utilitarismo y al consecuencialismo (*cfr*. II), y desarrollar después algunos de los supuestos filosóficos en los que puede apoyarse el rechazo de las mismas (*cfr*. III y IV). Para exponer dichas críticas se atenderá, entre otros, a los trabajos de

Finnis y Spaemann.[5] Como podrá observar el lector, la mayoría de los argumentos están apenas esbozados (*cfr.* III y IV), pero —aunque requieren de un ulterior desarrollo— son suficientes para mostrar algunas discrepancias importantes con las éticas de corte teleológico.

La primera crítica que se hace a las éticas de resultado es de carácter epistemológico. Se nos dice por estos autores que la corrección de un acto se determina por un balance entre los efectos buenos y malos del mismo. Con diversos matices y terminologías se trata de maximizar el placer y minimizar el dolor, de elegir aquella conducta que produzca el mayor número de bienes y el menor número de males, atendidas las consecuencias de la misma. Esta postura —con la formulación recogida u otras semejantes— tiene el mérito aparente de permitir un tratamiento más objetivo de las cuestiones éticas. Es decir, posibilitaría establecer la corrección de un acto sin sufrir la distorsión que introducen las distintas opiniones subjetivas y que causa tanta dificultad en el mundo de la praxis. Sin embargo, la exacta determinación de las consecuencias de un acto en el tiempo es cuestión que excede la capacidad humana.[6] Tampoco se saca nada en limpio si se matiza la afirmación precedente, diciendo que se trata de las consecuencias *previsibles*, pues eso supone desatender la importancia que el factor tiempo tiene en una decisión: ¿qué significa previsible?, ¿es aquello que puede representarse sin una especial reflexión?, ¿o con ella?, ¿individualmente o pidiendo consejo?, ¿a quiénes? Además, una decisión

5 Debe tenerse presente que no todas las críticas son necesariamente aplicables a todas las corrientes teleológicas. Para las críticas: Finnis, J., *Absolutos morales*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1992; May, W. (ed), *Principios de vida moral*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1990, en especial los capítulos IV y V, que incluyen trabajos de F. S. Carney, G. Grisez y otros; Spaemann, R., *Felicidad y benevolencia*, trad. de J. L. del Barco, Madrid, Rialp, 1991, y la abundante bibliografía que allí se cita.

6 *Cfr*. Spaemann, R., *Moralische Grundbegriffe*, 3a. ed., München, C. H. Beck, 1986, p. 67.

puede tener dos resultados incompatibles entre sí, pero ambos igualmente probables o previsibles. En definitiva, se podrían multiplicar las objeciones de esta índole, haciendo ver, por ejemplo, que la decisión influye en personas cuyos comportamientos son contingentes, de modo que, a lo más, se podría recurrir a una previsión de tipo estadístico.

Dentro de esta misma crítica epistemológica cabe decir que, para poder comparar los bienes y males que se derivan de una decisión, se requiere que ellos sean reconducibles a una única medida de comparación. Pero esta medida no se halla a nuestra disposición, pues los bienes son heterogéneos.[7] Y si llegáramos a creer que la tenemos, será a costa de reducir los bienes a un aspecto de los mismos, lo que es tanto como empobrecerlos. Además, ¿cómo justificar el criterio elegido para la ponderación sin acudir a una determinada filosofía, que distará mucho de ser neutral? En efecto, el resultado será muy distinto si consideramos que lo relevante es el valor de mercado, la calidad estética o la importancia del bien de que se trata para la preservación del entorno. Por tanto, al poner énfasis en la consideración de los resultados no parece que se contribuya especialmente a la obtención del ansiado rigor metodológico.

La segunda crítica es de tipo moral y se relaciona con el grado de responsabilidad imputable al sujeto. Para las éticas clásicas lo importante es —simplificando— "obrar bien", lo que para los efectos de esta exposición podría traducirse en lenguaje deontológico como: "actuar conforme a ciertos principios morales". En las éticas teleológicas, en cambio, lo importante es "producir el bien", o sea, que las consecuencias buenas sean mayores que las malas. Esto supone colocar sobre los hombros del agente moral un peso insoportable, pues empieza a responder de amplios estados de cosas que se darán en el futuro.[8]

7 *Cfr*. Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 111 y ss.

8 *Cfr*. Santos, M., "En torno al consecuencialismo ético", en varios autores, *Dios y el hombre*, Pamplona, Eunsa, 1985, pp. 231-241.

También surgen problemas cuando hay varias vías de acción que cumplen el requisito de producir mayores bienes que males, pero una produce más bien que las otras: ¿hay libertad para obrar?, ¿o debe buscarse siempre el mejor mundo posible? En definitiva, o lo que se le pide al hombre es imposible o es demasiado gravoso o no se sabe bien en qué consiste. Si esta crítica significa legitimar la actitud de quien hace lo que le parece bueno a la vez que se encoge de hombros ante las consecuencias, es cuestión que quedará clara más adelante.

John Finnis agrega otra crítica, que vendría siendo la tercera, de índole teológica, aplicable a aquellos autores de inspiración judeocristiana que se adhieren a las éticas de resultado. Sabido es que la tradición bíblica afirma reiteradamente que Dios tiene la capacidad de hacer surgir el bien incluso a partir de sucesos que consideramos malos (*O felix culpa!*). Si esto es así, entonces la ética misma se torna irrelevante desde una perspectiva consecuencialista, puesto que, sea cual fuere la alternativa que se elija, el resultado final siempre será bueno.[9]

Pero no es esa la única perspectiva desde la cual el teleologismo termina por destruir la ética. En efecto, si de lo que se trata es de calcular y sopesar los bienes y males que deriven de nuestros actos —supuesto que sea posible—, entonces las decisiones no quedan en manos del hombre común sino de expertos, atendida la complejidad del mundo contemporáneo, con toda suerte de interacciones.[10] El consecuencialismo lleva así al extremo la tendencia de la ética de la tercera persona en orden a prescindir del sujeto a la hora de evaluar las acciones.

También cabe formular una crítica de naturaleza antropológica, que tiene cierto parentesco con la anterior. Al separar la evaluación y el tipo de acto inmediatamente elegido por el sujeto —al exigir *realizar* el bien en vez de *obrar* bien—, se tiende a

9 Finnis, J., *Absolutos morales, cit.*, nota 5, p. 25.

10 Spaemann, R., *Felicidad y benevolencia, cit.*, nota 5, pp. 193 y ss.; *id.*, *Moralische..., cit.*, nota 6, p. 68.

perder de vista la implicación o empeño del sujeto en la acción que aquí y ahora está realizando. En su manifestación externa, los actos humanos son reducidos a meras modificaciones del mundo exterior: el hombre deja de ser sujeto de praxis. Para el teleologismo es difícil aceptar que la corporeidad humana sea un elemento tan relevante para la moral como lo pensaba la tradición ética. Más bien se la entiende como un material carente de connotaciones morales que se halla a disposición de la libertad creadora del sujeto. Por eso, en sus críticas al consecuencialismo, muchos autores procuran poner de relieve que quien actúa es la persona, es decir, una unidad corpóreo-espiritual, de modo que es ella entera la que se hace mejor o peor cuando elige algo bueno o malo.

Además, continuando con la crítica del teleologismo, cabe decir que las éticas de resultado se exponen a violar la máxima kantiana —formulación negativa de la regla de oro evangélica— que prohíbe tratar al hombre únicamente como un medio y exige tratarlo siempre al mismo tiempo como un fin (naturalmente, este argumento tiene un peso muy relativo frente a un autor que se adhiera al teleologismo, pero vale la pena dejar constancia del hecho). En las soluciones que el utilitarismo y el consecuencialismo proponen para resolver las cuestiones actuales más debatidas (aborto, eutanasia, eugenesia, etcétera), se ve que si lo exige el mayor bien para el mayor número de personas se hace posible sacrificar bienes fundamentales, como la vida, para servir los intereses de un grupo (aunque mayoritario) de hombres.

Hay otras críticas más particulares al teleologismo, que no se desarrollarán aquí. Así, Finnis y Grisez han procurado explicar cómo los valores básicos no pueden ser utilizados como medios, cosa que hace el teleologismo; Spaemann ha puesto de relieve que la adopción de una ética de resultado nos expone a ser extorsionados, lo que incluso desde el punto de vista de los resultados termina siendo contraproducente, por lo que cabría decir que las consecuencias de mantener una actitud consecuencialista en muchos casos son peores que las otras alternativas. En efec-

to, esa actitud moverá a muchos delincuentes a realizar actos de chantaje —que provocan gran sufrimiento en muchas personas en la sociedad— que no realizarían de saber que no se está dispuesto a realizar ciertos actos, cualquiera sea el resultado que se produzca.[11]

Por último, tampoco cabe descartar el peligro de un totalitarismo muy sutil pero profundo, que consiste en que unos hombres se arrogan la facultad de determinar las especies morales (y digan, por ejemplo, que están velando por la pureza racial de la humanidad futura y no cometiendo genocidio). Una cosa es que la determinación de las especies morales sea una tarea difícil y otra muy distinta es considerar que ella depende fundamentalmente de la intención del sujeto. La importancia de esta cuestión justifica que le dediquemos una atención especial en las páginas que siguen.

III. El problema de la calificación de los actos

El teleologismo, en definitiva, tiende a negar la realidad o sustancialidad moral de las acciones, pues considera que las conductas humanas siempre pueden ser integradas en contextos más amplios. Éste parece ser que es el punto crucial del problema, que merecería un estudio más detenido relacionado con la vinculación entre verdad y libertad.

Es verdad que las acciones no son tan fácilmente identificables como lo son las sustancias en el campo de la física o la metafísica aristotélicas, en donde yo puedo decir que Juan es un hombre y Babieca un caballo, y no puedo razonablemente afirmar en el campo de la praxis la existencia (a no ser en un sentido muy débil, como producto de la imaginación) de un ser compuesto por la cara de Juan, las orejas de Babieca, las extremidades inferiores de uno y las superiores del otro. Al menos en el lenguaje ordinario, las sustancias se hallan distinguidas.

11 *Id.*, *Moralische...*, *cit.*, nota 6, pp. 69 y 70.

Sin embargo, en el terreno de la ética, se hace más difícil esta determinación. En efecto, muchas veces nuestras conductas pueden ser integradas en acciones más amplias, lo que puede cambiar la calificación moral de los actos o al menos obliga a introducir matices importantes en ella. Los ejemplos podrían multiplicarse, desde el de una "mentira" dicha en una obra de teatro hasta la sustracción de un alimento del campo de un tercero cuando media hambre y no hay otro medio de satisfacerlo que realizar esa conducta. Sin embargo, la mayor flexibilidad de la ética en la determinación de sus unidades (acciones) no es tan amplia como parece, si se hacen dos precisiones.

En primer lugar, no debe olvidarse que la determinación se afinca dentro de límites mucho más precisos cuando se tiene presente que quien actúa es siempre una persona determinada, con sus aptitudes, proyecto de vida y deberes de estado. Aquí es mucho más fácil establecer —al menos en circunstancias normales— qué es lo que se hizo o, mejor dicho, qué es lo que se eligió realizar.

En segundo lugar, debe tenerse presente que hay "modificaciones del mundo exterior" que son particularmente unívocas. Es el caso, por ejemplo, de las que se refieren al ejercicio de la facultad generativa en el hombre. Si esto es así, entonces será posible establecer descripciones de conductas que se recojan en normas que sean absolutas (prohibiciones) pero que no sean tautológicas,[12] como se verá más adelante. Y si esto es verdad, al menos habría que reconocer la validez de hecho de ciertas prohibiciones absolutas, y se podrá decir: "no se ve cómo en nuestro mundo pueda, por ejemplo, darse muerte en forma consciente, voluntaria y directa a un no nacido sin que eso sea inmoral".

En la tradición clásica, como ya hemos visto, se señala que hay ciertas acciones que nunca pueden ser realizadas. Conocido

12 Para la ética clásica, lo relevante no es la modificación del mundo exterior, sino la intención específica. Lo que decimos, sin embargo, busca mostrar cómo las modificaciones del mundo exterior son un concepto menos flexible de lo que piensan los teleologistas.

es al respecto el pasaje de la *Ética a Nicómaco* (II, 6), en donde Aristóteles indica que hay ciertas acciones, como adulterar, cuya bondad no depende de que se realicen con la persona debida o en el momento y del modo adecuados, sino que siempre son malas.[13]

Contra esta aseveración se arguye que dichas prohibiciones en el fondo no serían más que tautologías. En esa misma medida, como ya se dijo, tampoco el teleologismo tendría dificultad para aceptar el carácter absoluto de esas prohibiciones, pero en todo caso serían perfectamente inútiles. Así, en el ejemplo citado, se estaría afirmando que mantener comercio carnal *ilícito* (adulterio) con una mujer sería *malo*. Otro tanto ocurriría con el homicidio. En efecto, dar muerte *ilícitamente* a un hombre es siempre y en todas partes *malo*. Pero en los ejemplos citados lo que se está haciendo es indicar en el predicado un atributo que —como la maldad o la ilicitud— ya estaba incluido en el sujeto.

Efectivamente, si esas conductas se describen en la forma señalada: "comercio ilícito", "muerte injusta", etcétera, resulta evidente que estaremos en presencia de tautologías. Pero, ¿es esa la forma en que la tradición ética ha descrito los actos intrínsecamente malos? Muchos autores dan una respuesta negativa. Así, Finnis explica que la descripción del adulterio no es tal que incluya en el sujeto elementos axiológicos que después el predicado no haría más que repetir. El adulterio, en cambio, no consiste en mantener relaciones ilícitas sino simplemente en tener relaciones sexuales fuera del matrimonio.[14] Si esto es así,

13 "Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos. Por tanto, nunca es posible acertar con ellas sino que siempre se yerra" (*EN* II, 6, 1107a9-17, trad. de M. Araujo y J. Marías).

14 Se podría argüir que la descripción no está absolutamente libre de valoración. En efecto, en el caso del adulterio incluye una referencia al matrimonio y en el del homicidio a la inocencia. Sin embargo, aunque se acepte esta

entonces la afirmación "el adulterio es malo" no envuelve ninguna tautología. Otro tanto ocurre con el homicidio, que se describe no como una muerte injusta, sino como la muerte deliberada de un inocente.

¿Cómo explicar el error del teleologismo, que lleva a pensar que en la descripción misma de ciertas acciones ya se incluye su reprobación moral? La razón que parece explicarlo deriva del hecho de que en nuestras culturas somos tan conscientes de la ilicitud de esas conductas que nos parece que ellas se dan por descontadas con sólo nombrarlas. Es decir, como en el lenguaje y vida corrientes vemos que son malas, tendemos a definir en términos morales las conductas físicas que están involucradas en ellas. Por eso los seguidores del teleologismo piensan que la tradición clásica es incapaz de describir ciertos comportamientos sin hacer simultáneamente su reprobación moral.

Aquí volvemos a tocar el nervio de nuestro trabajo. Alguien podría decir: estoy de acuerdo en que los principios citados no son tautológicos, pero: ¿por qué precisamente esas conductas y no otras son siempre malas?, ¿qué hace que a un juicio de hecho, a una afirmación acerca de un estado de cosas, deba seguir necesariamente una calificación moral negativa?

Por razones que ya desde Hume están claras, la respuesta no puede situarse tan sólo en el terreno de los hechos. Lo que sucede es que, como ya anticipábamos, esas conductas tienen la peculiaridad de que en forma necesaria y unívoca logran destruir bienes humanos fundamentales.[15] Puesto que el hombre no

acotación, ella no destruye la argumentación expresada más arriba, para cuya validez basta que no se incurra en una tautología, de modo tal que el predicado se limitara a repetir lo que ya estaba en el sujeto. Este es un punto, en todo caso, que merecería un desarrollo más amplio.

15 Por aquí puede discurrir una crítica al teleologismo, en cuanto significa pensar que no hay bienes humanos que tengan un carácter fundamental (lo que implica mantener una antropología difícilmente defendible) o que existen tales bienes fundamentales a la vez que se admite que en ciertos casos cabe lesionarlos, lo que no es congruente con el carácter fundamental de los mismos. El

es sólo espíritu, sucede que ciertas acciones, por muy físicas que parezcan, dañan bienes humanos y, en la medida en que se realicen con voluntariedad, son inmorales, pues conllevan el querer algo que objetivamente es desordenado, malo, o sea, van acompañados por un desorden en la voluntad que los quiere.

Es decir, cada vez que se mata intencionadamente a una persona inocente se está destruyendo el bien de la vida y se está utilizando a una persona —en este caso la víctima— totalmente como un medio para obtener fines que se estiman deseables, ya sea el conseguir determinadas vacunas que, antes de ser comercializadas, "deben" ser experimentadas en seres humanos, o la "necesidad" de liberar a la humanidad de un grupo de personas, por ejemplo una raza. Podría decirse que, al producir esas muertes, se está realizando una importante acción científica en beneficio de las generaciones futuras, pero este hecho no afecta el que una de las partes de ese proceso ya pueda ser considerada por sí misma un acto homicida. Respecto de esos actos particulares, el proyecto más amplio constituye una circunstancia, que puede hacerlos más o menos malos pero no es capaz de transformarlos en buenos. En suma, aunque cabe decir que todos los actos particulares pueden ser integrados en acciones mayores o en proyectos de largo aliento, esa integración no obsta a que los aludidos actos den lugar por sí mismos a una acción inmoral y, en ese sentido, sean ilegítimos. Dicho con un ejemplo, desde otro punto de vista: el propósito de eliminar un pueblo, si se lleva a cabo, puede ser calificado de genocidio o de acción purificadora de la humanidad. Sin embargo, ninguna de esas dos calificaciones opuestas obsta a que cada uno de los actos a través de los cuales se realiza esa política de exterminio sea ya por sí solo un homicidio. El formar parte de una cadena de actos más amplia y el responder a un propósito teórico o ideológico son

pretender solucionar el problema acudiendo a la premoralidad de ciertos bienes parece llevar necesariamente a la primera parte de la precedente alternativa.

importantes, en la medida que agravan o disminuyen la malignidad de cada uno de los actos, pero nunca pueden cambiar su género moral en el sentido de hacer bueno aquello que realizado aisladamente habría sido malo.

IV. LA IMPORTANCIA DE LAS CONSECUENCIAS

En la discusión en torno al consecuencialismo, se puede alegar en favor suyo que la ética tradicional no sólo atendía a las consecuencias de los actos y sopesaba bienes y males en aquellos casos de ordinaria ocurrencia, sino también —y muy especialmente— calculaba en aquellas situaciones conflictivas que pretendía solucionar acudiendo a la tolerancia del mal menor según el principio de doble efecto. Así, sería posible realizar una acción de la que se sigue un efecto bueno y otro malo si —entre otras condiciones, como que se quiera el bueno y el malo sólo se tolere— existe una proporción entre ambos, esto es, si el bien que se pretende conseguir con el efecto bueno es proporcionado o significativamente superior al mal que se va a ocasionar.

No cabe duda de que parece haber una semejanza, incluso lingüística, que explica el recurso por parte de los consecuencialistas a este argumento tradicional. Sin embargo, nos parece que la proporción aludida juega un papel muy distinto en la doctrina clásica del doble efecto y en la proporcionalidad o ponderación del teleologismo. Para decirlo brevemente: en las éticas de resultado la proporcionalidad causa la bondad de la acción, mientras que en la perspectiva clásica, según nos parece, la proporcionalidad es sólo una condición de legitimidad para actuar. Proporcional significa aquí "razonable". Cuando se menciona este requisito, se busca asegurar la rectitud de intención del agente, evitando las conductas arbitrarias o abusivas. Así, se podrá realizar un acto que produzca dos efectos si —además de las otras condiciones— el motivo para realizarlo es razonable. No

se podrá, en cambio, si el recurso al doble efecto sólo esconde una justificación para el capricho del agente.

Igualmente, es diverso el papel que se le asigna al cálculo de las consecuencias en una y otra perspectiva. En un caso, es un elemento constitutivo de la moralidad. En el otro es —de nuevo— una condición para que el acto que ya es bueno siga siéndolo. Como el papel de las consecuencias es aquí secundario, se puede decir que el agente debe prestar atención a las consecuencias que producirá el acto para excluir aquellos cursos de acción que manifiestamente produzcan consecuencias desfavorables, como pueden ser la lesión de los derechos de un tercero o lo que en el campo jurídico se denomina "abuso de derecho". Según la entidad del acto habrá que atender más o menos a las consecuencias, pero siempre estaremos ante una decisión prudencial, que no pretende ni requiere ser exhaustiva o exacta.

Desde esta perspectiva, las consecuencias intervienen en hacer malo, mejor o peor, un acto bueno o en hacer peor un acto malo, pero nunca podrán transformar en bueno un acto que es malo atendido su objeto. La doctrina de los absolutos morales no viene a excluir la posibilidad de ponderar o sopesar allí donde los bienes pertenezcan a un mismo género o exista una común medida de valor (en todo caso, este cálculo debe realizarse de tal manera que no sea objetable por las críticas a las éticas de resultado que se expusieron más arriba). Dicho con otras palabras, esas operaciones tienen un campo propio, que es el del bien y las variadas formas que hay para realizarlo, poniendo en ejercicio toda la creatividad que supone la vida virtuosa, pero tan pronto nos encontramos ante una de esas figuras que describen acciones intrínsecamente malas debe cesar todo cálculo. De lo contrario no podríamos decir que la dignidad humana es intocable.

El desafío que suponen las éticas de resultado está, con todo, produciendo una interesante "consecuencia": la de ver con nuevos ojos la ética clásica, tanto para complementar algunos aspectos que en ella están sólo esbozados como para profundizar

en muchas de sus afirmaciones. Por otra parte, no parece casual que esta misma discusión esté ligada al auge que en los últimos años han experimentado los estudios sobre la ley natural y sobre las virtudes. Autores como Tomás de Aquino tienen el mérito de mantener el equilibrio entre proposiciones que a muchos parecen hoy incompatibles, a saber, la inmutabilidad de los principios de la ley natural y la contingencia de las situaciones en que deben ser aplicados; el afirmar la necesidad de la ley y reconocer a la vez el papel central de las virtudes y la libertad; el sostener que las normas morales son cognoscibles y mantener al mismo tiempo la idea de que no todos los hombres en todas las épocas logran alcanzarlas del mismo modo. Este ponderado equilibrio es un buen auxilio para evitar muchos de los problemas que se recogían al comienzo de este trabajo. Y como este equilibrio no siempre es fácil de alcanzar por el resto de los mortales, aquí tenemos una razón más para movernos a estudiar a los clásicos de la ética, entre los cuales sin duda hay que contar al Aquinate, a pesar de su creciente actualidad.

CAPÍTULO OCTAVO

INTERPRETACIÓN JUDICIAL Y RAZÓN PRÁCTICA

I. PRIMACÍA DE LA LEY

Desde hace más de un par de siglos, la doctrina y praxis del derecho occidental fundan la seguridad jurídica en la progresiva reducción de las fuentes del derecho a la ley, entendida ésta como una norma escrita, que tras su publicación resulta de general accesibilidad. No ha sido ajena a este fenómeno la aceptación acrítica del adagio "la ley es la ley", que sintetiza el ideal filosófico-jurídico del positivismo legalista. No hay más legalidad que la puesta por el legislador, la que se encuentra en los códigos y se publica en el *Diario Oficial*. Así, otro tipo de fuentes del derecho, como la costumbre, quedan no sólo relegadas a un segundo plano, sino que su validez depende de la que le otorgue la ley, lo que no hace más que reduplicar la majestad de la misma. A esta concepción no es ajena una idea de la soberanía que, a pesar de lo que declaran sus partidarios, no parece ser excesivamente democrática, en la medida en que se niega a aceptar las fuentes sociales de producción del derecho, al monopolizar el derecho en la ley y entender la ley como lo que dicen los Parlamentos y sólo como eso.

El prestigio que se le otorga a la ley y a las instancias legislativas lleva consigo un desmedro de la función judicial. El juez queda reducido a ser la boca de la ley y se toman las medidas para que su subjetividad apenas aparezca en sus decisiones. Esta visión puede vincularse con un interesante problema filosófico-político, cual es el de la legitimación del Poder Judicial en un

sistema democrático. Sobre esto se han elaborado complicadas teorías, que buscan, por ejemplo, hacer de los jueces mandatarios de la voluntad popular. Aunque no entraremos en su análisis, creemos que estas teorías fallan al intentar un camino inadecuado, pues la función judicial no se justifica por el principio de que en la democracia manda la mayoría, sino, mucho más, por su complemento, que señala que debe hacerlo "con respeto de la minoría".

La primacía de la ley y la minusvaloración de la función judicial en nuestro sistema jurídico se hacen ostensibles cuando se observan normas como la que deroga la antigua máxima que decía que lo favorable de una ley se interpretará en sentido amplio y lo odioso en sentido restrictivo, o la que establece que la equidad sólo juega en caso de silencio de la ley o de que ésta presente contradicciones.

II. Crítica al legalismo

Sin embargo, la ilusión del positivismo legalista de fundar la seguridad jurídica en la reducción de las fuentes del derecho a la ley escrita ha sido sometida a severas críticas en las últimas décadas y, a nuestro juicio, contradice la experiencia histórica de buena parte de los países en los últimos dos siglos. No parece aventurado afirmar que la experiencia de Estados que, como Francia, asumieron con vigor los postulados del legalismo es mucho menos afortunada en materias como, por ejemplo, la protección de los disidentes políticos que la de Inglaterra y los Estados Unidos, que han buscado la seguridad más en la manutención de un *ethos* que en la univocidad de las palabras de la ley, más en el criterio de la comunidad de hombres maduros que en la abstracta generalidad de una regla.

Estas distintas maneras de entender el derecho no son ajenas a las diversas formas de concebir la política. Esto no se debe a que unos países hayan tenido hombres más clarividentes que los

otros: es cierto que los ingleses tuvieron a Burke, y que con eso probablemente hayan ahorrado mucha sangre en la isla; sin embargo, en Francia vivió y escribió Alexis de Tocqueville, un hombre por lo menos tan sensato como el anterior. La diferencia estriba en que uno fue oído y el otro no. Sobre esto se podría escribir mucho.

Frente al legalismo, la mentalidad realista se interesa más por los jueces que por las leyes, por las garantías procesales efectivas que por el número de derechos que declaran las Constituciones. Quizá la seguridad que pretende darnos el legalismo no sea más que la seguridad de que existe una norma que prohíbe alegar ignorancia de la ley desde el momento mismo de su publicación. Por contraste, una ampliación de las fuentes del derecho quizá nos impida gloriarnos de la exactitud del mismo o intentar hacer del derecho una ciencia exacta, pero tiene la ventaja de que todos podemos saber cómo actúa un hombre razonable, y darnos cuenta si una persona trató un determinado negocio con la atención que lo haría un padre de familia juicioso. Estos criterios no son exactos, pero sí humanos, accesibles.

III. UNA RACIONALIDAD ESTRECHA

Las soluciones del positivismo legalista no sólo tienen, a pesar de sus proclamaciones de neutralidad, un basamento ideológico y político muy determinado.[1] Además, entrañan una concepción estrecha de la racionalidad humana. El positivismo legalista no fue consciente de que había aceptado apriorísticamente que la única racionalidad era la racionalidad científica, calculadora. Tampoco se preocupó de demostrar porqué era necesario trasladar el método científico a las disciplinas prácticas y que esa era la única vía de lograr la verdad y el progreso en

1 También puede decirse algo análogo de las formas más refinadas de positivismo (*cfr.* Orrego, C., *H. L. A. Hart. Abogado del positivismo jurídico*, Pamplona, Eunsa, 1997, pp. 345 y ss.).

las mismas. Hoy somos conscientes de que esa actitud dependía de un estado de ánimo muy particular, de una fascinación por las ciencias experimentales y de una creencia en la idea del progreso irreversible que en la actualidad estamos lejos de compartir con tanta unanimidad. Esto nos permite volver a plantear sobre bases nuevas (o viejas, porque la idea de que el método depende de la índole del objeto es por lo menos tan antigua como la ética nicomáquea) el problema de las fuentes del derecho y de la interpretación del mismo. Hoy es posible concebir que la decisión judicial pueda ser razonable, aunque no sea exacta, y que la equidad no es un recurso de emergencia, sino un medio de uso diario para producir el necesario ajustamiento entre la generalidad abstracta de la norma y la irrepetible singularidad del caso concreto.[2]

IV. El caso concreto

Como lo ha enseñado Kalinowski, la tarea de interpretación judicial no consiste en un mero determinar el significado de las palabras empleadas por el legislador.[3] El interés del juez es muy distinto al del filólogo e incluso difiere del que mantiene el historiador del derecho. Al juez no le preocupa el encontrar tanto el sentido exacto de las palabras de la norma, cuanto sacar de ella una regla que le permita solucionar el caso concreto que tiene enfrente. Además, atendido el hecho de que muchas veces la ley ofrece múltiples interpretaciones, será la consideración del caso particular la que le permitirá al juez elegir, de entre las diversas interpretaciones posibles, aquella que le permita hacer justicia en el conflicto de que se trate. En este sentido, cuando

2 *Cfr*. Ollero, A., *¿Tiene razón el derecho? Entre el método científico y la voluntad política*, Madrid, Publicaciones del Congreso de los Diputados, 1996, pp. 268-279.

3 Kalinowski, G., *Concepto, fundamento y concreción del derecho,* Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1982.

Aristóteles nos dice que el juez es como la justicia animada,[4] parece haber entendido mucho mejor la función judicial que Montesquieu, que pensaba que la tarea de los jueces se limitaba a ser la boca de la ley.[5] La diferencia entre uno y otro no es sólo de lugar y época. Tampoco reside en que el segundo le dé a la ley mayor relevancia que el primero. Basta con leer las páginas finales de la *Ética a Nicómaco* para comprobar que para Aristóteles la ley ocupa un papel preponderante. Lo que cambia es la manera de entender al sujeto e intérprete de la ley, el hombre, y, más específicamente, la forma de concebir la racionalidad.

Cuando el racionalismo y la Ilustración promovieron la idea de que la solución al caso se obtiene por la vía silogística, estaban tratando de dar la única respuesta posible, dentro de sus esquemas, para evitar la arbitrariedad y el subjetivismo en la decisión judicial (si la razón sólo opera silogísticamente, es evidente que habrá que introducir en ese esquema al acto judicial, si no se quiere que quede fuera de los límites de lo racional). Lo que hoy, en cambio, discutimos es que la racionalidad que conoció la Ilustración sea la única forma posible de racionalidad, e incluso que sea la más adecuada para entender el derecho. Que buena parte de la modernidad discurra como si no existiera una racionalidad específica para actuar en el campo del deber ser no significa que esa racionalidad propia de lo práctico pueda seguir siendo ignorada. La idea de razón práctica no sólo permite superar una serie de problemas, como los que trata de ilustrar Hume en su famosa "ley",[6] sino que aparece especialmente fecunda para abrir nuevos caminos en encrucijadas como la de racionalismo/emotivismo, para entender también que la primacía de la

4 *Cfr. EN* V, 4, 1132a20.

5 *El espíritu de las leyes*, XI, 6. Sobre este tema: Schönfeld, K. M., "La fortune d' Aristote: Nochmal Montesquieu und 'la bouche de la loi'", en Weinacht, P. L. (ed.), *Montesquieu 250 Jahre 'Geist der Gesetze'. Beiträge aus Politischer Wissenschaft, Jurisprudenz und Romanistik*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1999, pp. 63-71.

6 *Cfr.* Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 1977, vol. II, pp. 689 y 690.

ley no significa necesariamente la esclavitud del juez, y que el otorgar a éste un papel más activo en la comprensión de la individualidad del caso que tiene enfrente, no conlleva quedar a merced de sus caprichos personales. Al mismo tiempo, la afirmación del carácter práctico de la ciencia jurídica y la tarea judicial puede tener un resultado inesperado, cual es que la interpretación de la norma deje de ser el elemento decisivo de la vida jurídica. Esto podría parecer una invitación a regresar a los tiempos en los que la solución del caso y no la interpretación de la ley era lo importante. Sea como fuere, parecería ser un regreso muy actual.

CAPÍTULO NOVENO

ALCANCES DE LA RESPONSABILIDAD MORAL POR LA ACCIÓN TERAPÉUTICA

La ética es uno de los personajes destacados de la última década. Mientras en los años sesenta y setenta no se hablaba más que de política, sociología y otros temas relacionados con la transformación de las estructuras sociales, a partir de mediados de los ochenta empezaron a aparecer numerosos libros sobre cuestiones morales y, lo que es más sorprendente, a ser leídos y discutidos.[1] Las escuelas de administración de empresas incorporaron cursos de ética empresarial y hoy son muchas las publicaciones que tratan de la ética y la economía. Por otra parte, es un hecho que hoy se habla más que nunca de la existencia o necesidad de una ética para médicos y otros profesionales de la salud. Y esto sucede no por imposición externa. Son los propios centros sanitarios y las facultades de medicina los que llevan la iniciativa en la materia. Parece ser que los controles externos no bastan: el médico, como el abogado, está en condiciones privilegiadas para dañar impunemente. Estas autolimitaciones suponen que hoy estamos casi todos de acuerdo en que no podemos o debemos hacer todo lo que se halla al alcance de la mano. Este es un acuerdo importante, pero me temo que es perfectamente compatible con la convicción de que los comités de ética son muy deseables... siempre que no nos limiten.

1 Un ejemplo es el eco alcanzado en MacIntyre, A., *After Virtue*, 2a. ed., South Bend, University of Notre Dame Press, 1984.

Es decir, la necesidad de la ética parece ser una aspiración universalmente sentida, pero al mismo tiempo, cuando llega el momento de tomar una decisión complicada, parece que son otros los criterios que predominan. A veces ni siquiera es necesario violentar ciertos criterios éticos, ya que hoy se encuentran disponibles en el mercado éticas para todos los gustos. Y, oh paradoja, buena parte de los criterios de acción recomendados por los libros de ética serían considerados por los individuos corrientes como bastante inmorales.

Esto tiene una ventaja: la de permitirnos iniciar esta exposición con algunas preguntas que a más de uno podrían parecerle un tanto inmorales. ¿Tiene sentido hablar de ética profesional?, ¿es que la profesión se debe sujetar a criterios externos?, ¿no significa esto ponerle un límite? Y, si de límite se trata, ¿debe ser éste de carácter ético?, ¿no nos vienen enseñando muchos psiquiatras que las creencias morales no son más que la proyección de otros factores más profundos, que son aquellos de los que se ocupa la psiquiatría, al menos como la entendieron sus fundadores?

Además, para muchos investigadores y médicos, la sola viabilidad técnica parece ser un argumento suficiente a la hora de legitimar determinados procedimientos. Basta que un procedimiento sea técnicamente posible para que pueda o deba realizarse. Quien se opone a esas prácticas, por tanto, estaría actuando como un factor retardatario del progreso científico. Y esta acusación, a pesar de la difusión de la sensibilidad ecológica, que pone una sombra de duda sobre el optimismo tecnológico, sigue siendo particularmente incómoda para quien la recibe.

I. ¿HAY QUE HACER EL BIEN?

La cuestión que nos ocupa es una forma particular de una pregunta más amplia: ¿hay que hacer el bien?, ¿hay que actuar siempre conforme a la razón? Estas parecen ser las preguntas

más inmorales de todas.[2] Pero si le pedimos a nuestros contemporáneos que nos contesten sinceramente, ¿no nos confesarán que el bien es algo aburrido? Así al menos lo piensa uno de los personajes de un relato de Michael Ende, cuando canta una canción aprendida en su infancia: "Cuando el niñito le arrancó la cabeza a la ranita / se sintió muy animado / ya que sin duda alguna hacer el mal / es más placentero que el estúpido bien".[3]

Alguno podría alabar la sinceridad de este personaje, que canta lo que otros apenas se atreven a pensar. Sin embargo, el individuo en cuestión es un brujo, y la canción se la enseñaron no en el *Kindergarten* (jardín infantil), sino en un *Kinderwüste* (desierto infantil), que es el lugar donde los aprendices de brujos comienzan su educación. Hay gente que goza con el mal,[4] pero casualmente esa es la gente mala: de esto los cuentos de niños nos dan muchos ejemplos. El gozar con el mal, diría Platón, es una desgracia que le sucede a la gente pervertida. La educación, dice, consiste en enseñar a gozar y dolerse de aquello que corresponde. Si a mí me gusta el mal y me desagrada el bien, significa que hay en mi interior un cierto grado de desorden que tendré que corregir. Esto supone una realidad moral objetiva, con cosas que merecen ser buscadas y otras que merecen ser rechazadas. Pero, ¿no es la moral una superestructura fruto de ciertas relaciones de poder, como piensan los sofistas y Marx? ¿No es una ilusión que pretende mitigar la radicalidad de la lucha de clases, o un invento de los débiles para dominar a los fuertes? ¿No sería entonces algo contrario a la naturaleza? No en vano la mitología griega presenta a los dioses como viviendo

2 Piensa Robert Spaemann que el hecho de plantear estas preguntas antes de disponerse a actuar es ya un indicio de mala voluntad (*Moralische Grundbegriffe*, 3a. ed., München, C. H. Beck, 1986).

3 Beelzebub Irrwitzer, "Gedicht aus seiner Kinderwüstenzeit", en Ende, M., *Der satanarchaeoluegeniallkohoellische Wunschpunsch*, Stuttgart, Thienemann, 1989, p. 173.

4 En realidad, nadie busca el mal directamente, sino a causa de un bien, real o aparente, que espera conseguir con una acción determinada, por ejemplo el placer que de ella deriva.

por sobre la moral, y hoy son muchos los que vinculan la emancipación humana a la liberación de los viejos tabúes. En pocas líneas estamos resumiendo uno de los debates más apasionantes de la actualidad. De una parte está lo que se ha llamado la "tradición central"[5] de occidente, que —con diversos e importantes matices— afirma la existencia de un orden moral objetivo, la posibilidad de conocerlo y la necesidad de que la educación se oriente según él. De otra parte están aquellos que lo niegan, por ejemplo las diversas formas de utilitarismo, relativismo y emotivismo, que sitúan la moral fuera de los límites de la razón o la hacen depender no de los actos mismos sino de los resultados, convenientes o no, que se obtengan de las diversas conductas.

Negar la existencia de un orden moral objetivo no significa ser un malvado. Hay muchas personas muy correctas que buscan exponer una moral sin tener que caer en justificaciones que les parecen demasiado cercanas a la metafísica o la religión. Así, intentan por ejemplo mantener una moral basándose en procedimientos o, también, en la consideración de que la bondad o maldad de un acto dependen no de la identidad del acto mismo sino de los buenos o malos resultados que provoca (una nueva forma de expresar la vieja idea de que el fin justifica los medios).

Hoy no sólo se escribe sobre problemas éticos particulares sino también sobre el fundamento de las normas éticas. Es decir, los autores procuran responder la pregunta: ¿por qué tengo que respetar ciertas normas, ya sean éticas o jurídicas, que yo no he creado, y no puedo, en cambio, actuar como me dé la gana? Una respuesta habitual en nuestra época es, por ejemplo, la siguiente: es necesario respetar ciertas reglas, porque la mayoría de los hombres estamos de acuerdo en ellas, o porque de lo contrario la sociedad no funciona.

5 La denominación "tradición central" se remonta al menos a Isaiah Berlin (*cfr.* George, R. P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 19, nota 2).

Sin embargo, las objeciones a ese tipo de argumentos podrían multiplicarse: ¿por qué debo hacer lo que quiere la mayoría? Alguien me podrá decir: 'usted debe hacer lo que quiere la mayoría porque la mayoría lo dice', pero no parece una razón muy consistente. Podría mejorarla arguyendo que mi obediencia al dictado de la mayoría es necesaria para el funcionamiento y progreso de la sociedad. Pero, ¿por qué tengo que adaptarme a la evolución de la sociedad?, ¿por qué debo querer que funcione la sociedad?

En esta oportunidad no quiero detenerme en este tipo de argumentos, tomados de la filosofía política, sino más bien explorar algunas razones a partir de la praxis médica misma. Mi intención es apuntar algunas insuficiencias en que incurren quienes exageran la neutralidad ética de la ciencia, en este caso la medicina, y también quienes pretenden que no existen normas morales de carácter absoluto, sino que el bien y el mal se determinan en función de los resultados. Ambas posturas están conectadas y han ocasionado un amplísimo debate. Aunque no puedo dar ni siquiera un resumen del mismo, confío en que al exponer lo que sigue se vea claro que la discusión de los especialistas y los argumentos que emplean no difiere demasiado de las preguntas que nos hacemos los ciudadanos corrientes y las respuestas que intentamos darles. En los apartados siguientes pretendo esbozar algunos argumentos en tres direcciones: primero, mostrar que la responsabilidad moral del médico tiene límites; segundo, hacer ver que, aunque limitada, la acción terapéutica no es éticamente neutral; en tercer lugar, mostrar el papel que pueden jugar las convicciones personales del médico en la acción terapéutica. Y puesto que estoy escribiendo de cuestiones relacionadas con la medicina, es razonable que comencemos por un caso.

II. ¿CUÁL ES LA OBLIGACIÓN DEL MÉDICO?

Llega a la consulta médica de alguno de los lectores, médico, un hombre de mirada penetrante, grandes bigotes y acento extranjero. Ustedes han visto esa cara muchas veces y, aunque no recuerdan dónde, siempre les ha producido una sensación de temor. La duda se aclara cuando les dice que se llama Josef Stalin; que ha venido a verlos de incógnito porque tiene un dolor de cabeza persistente, y que confía en que ustedes sean capaces de curarlo. Por los honorarios no se preocupen, porque está dispuesto incluso a pagar en dólares.

Ustedes le ordenan someterse a unos exámenes y al poco rato descubren que la causa del dolor es una enfermedad grave, un tumor, que, de no mediar una operación, terminará muy pronto con la vida de esa persona. Saben también que, sin juzgar sus intenciones, este señor es responsable de la muerte de innumerables personas y que todo hace colegir que, de mantenerse sano, continuará con su propósito de limpiar la humanidad de elementos burgueses, antirreformistas y contrarrevolucionarios. Por último, ustedes son conscientes de que existe un analgésico que permitiría quitarle absolutamente el dolor, de modo que podrían dejar que la enfermedad siga su curso hasta que se produzca la muerte, sin mayores sufrimientos.

La tentación es grande. Una actitud utilitarista extrema llevaría a pensar que el señor Stalin ya tiene cierta edad, que tarde o temprano tendrá que morir; que está haciendo mucho mal a la humanidad, y que probablemente seguirá haciendo daño a personas inocentes. De esta manera, parecería estar más que justificado el omitir la operación aludida, y así prestar una contribución no pequeña a la causa de conseguir un mundo más justo.[6]

6 Aunque el ejemplo puesto puede parecer exagerado, el problema que se ha planteado se da con relativa frecuencia, por ejemplo, a propósito de la forma de atención médica a delincuentes habituales que llegan a los servicios de urgencia.

Frente a un razonamiento de esta naturaleza, la tradición central de occidente se inclinará por decir al médico que su deber es intentar curarlo (o rehusar atenderlo y sugerirle que consulte a otro médico).[7] Tras esta actitud está la idea de que el médico, en cuanto médico, no tiene por obligación el hacer un mundo perfecto, ni siquiera mucho mejor, sino simplemente realizar los actos terapéuticos destinados a curar al paciente. Naturalmente se podría acusar a la tradición central de hipocresía, de prescindir de las consecuencias de los actos y proclamar un 'hágase la justicia aunque perezca el mundo'. El problema no es fácil, pero quizá en este caso podríamos defender a la tradición ética incluso en el terreno en el que sus adversarios se sienten más cómodos, es decir, el de las consecuencias.

En efecto, ¿qué pasa si el médico engaña a Stalin y lo deja morir pudiendo intentar curarlo? La primera consecuencia obvia es que Stalin morirá. La segunda es más sutil, pero no menos importante: se habrá destruido la confianza. Como ha destacado Spaemann, en la base misma de la relación entre médico y paciente está la idea de que los actos del médico no irán dirigidos hacia fines ulteriores que modifiquen el tratamiento haciendo del paciente un mero instrumento.[8] Un mundo en que los pacientes tengan razones fundadas para sospechar que sus médicos —si las circunstancias lo aconsejan— no intentarán sanarlos dista de ser un mundo justo. En un mundo así, es probable que haya mucho más sufrimiento y muerte que en un mundo en el que se respeta el principio de la confianza, aunque esto signifique dejar vivo a Stalin.

Podría decirse que estamos exagerando, pues sólo se trata de un caso excepcional, de romper el principio una sola vez para evitar grandes males, y que después seguirá todo como antes. La

7 No entro aquí en la compleja cuestión del tiranicidio y su admisión por algunos representantes de la tradición central (John de Salisbury, por ejemplo).

8 Entre otros textos: Spaemann, R., "Die Herausforderung des ärztlichen Berufsethos durch die medizinische Wissenschaft", *Scheidewege,* núm. 22, 1992-1993, pp. 82-97.

discusión podría extenderse en exceso, por eso sólo voy a apuntar dos cosas. La primera es que nada asegura que la muerte de Stalin ponga fin a los atropellos. De hecho sabemos que históricamente disminuyeron (por unos años) cuando ella se produjo, pero bien podría haber sido al revés. No habría sido la primera vez en que un dictador cruel es reemplazado por otro peor. La segunda objeción es que si el médico puede destruir la confianza, aunque sólo sea una vez, acudiendo a circunstancias excepcionales y nosotros lo aceptamos, el paciente siempre tendrá la preocupación de si acaso el suyo no será otro caso en el cual el bien de la humanidad exige un pequeño y excepcional sacrificio de uno de sus miembros.

Detrás de la actitud utilitarista extrema está la idea de que el médico debe desterrar el mal del mundo. Esta idea, aunque suene muy bien, se opone frontalmente a la tradición central. Para ella, el mal moral es siempre particular[9] y la obligación de hacer el bien está siempre mediada por el juicio de la prudencia, que indica lo que debe hacerse aquí y ahora, atendidas las circunstancias y el papel del sujeto. No existe la obligación de extirpar a toda costa cualquier mal que se dé en el mundo[10] ni tampoco existe el deber de producir cualquier bien que esté al alcance de las propias posibilidades.[11] El traumatólogo repara huesos que-

9 Cuando, en sentido analógico, se habla de estructuras malas éstas no son más que el resultado de una serie de acciones realizadas por individuos muy concretos. El mal moral se reconduce siempre a la conducta de las personas.

10 Por eso, los autores que adscriben esta tradición pueden afirmar sin grandes problemas la existencia de Dios, no obstante la presencia de mal en el mundo. Si, por el contrario, sobre los sujetos racionales pesara una obligación absoluta de eliminar el mal, Dios estaría obligado a hacerlo. Si no lo hace, no sería bueno o no sería omnipotente, es decir, no sería Dios. Es éste un viejo problema, ya planteado por Epicuro.

11 "Todos los deberes positivos son deberes condicionados: valen bajo circunstancias determinadas y con limitaciones prescritas por ellas" (Spaemann, R., *Felicidad y benevolencia*, trad. de J. L. del Barco, Madrid, Rialp, 1991, pp. 264). En cambio, existen ciertos tipos de actos que "son siempre inmorales y, en consecuencia, no somos responsables de las consecuencias de su omisión" (p. 269).

brados, y no responde del mal uso que se hace de ese brazo o mano. La cooperación al mal sólo es reprochable si además de material es formal. Es decir, el traumatólogo que sana a un homicida o a un tirano sólo es culpable si lo hace con el explícito propósito de ponerlo en condiciones de asesinar o de seguir oprimiendo. No hay, por tanto, una obligación absoluta de evitar todos los males del mundo.

Lo dicho nos lleva a una paradoja interesante. El que, desoyendo a la tradición central, utiliza la medicina para evitar a la humanidad los males que ocasiona un paciente, en este caso Stalin, está incurriendo precisamente en el error de Stalin, quien pensó que una actividad particular, en su caso la política, era el medio adecuado para borrar el mal del planeta. Hoy, unas décadas después de Stalin, nosotros somos conscientes de que la política es algo muy modesto, y desconfiamos de quienes prometen hacer demasiado por medios políticos. Con la medicina sucede algo parecido. En el fondo, si la tradición ética tiene razón, debemos reconocer nuestros límites y darnos cuenta de que ya es una contribución bastante grande al bienestar del género humano el que hagamos bien aquella tarea, modesta o no, que tenemos entre manos. Si alguien acusa al médico de ser el causante de la muerte de miles de personas por no haber dejado morir a Stalin, el médico le dirá que él simplemente ha curado a un señor y que si ese señor, por su lado, decide ser un benefactor de los oprimidos o eliminarlos es cuestión que escapa absolutamente a su competencia. Si él fuese responsable, entonces también lo sería el fabricante de la tinta con que se firmaron los decretos de ejecución.

Lo visto es relativamente sencillo. Digo relativamente porque los casos pueden multiplicarse y complicarse, y la solución no siempre está al alcance de la mano. Pero con la reflexión que hemos hecho podemos saber al menos dos cosas de gran utilidad. Primero, que la medicina, como todas las actividades humanas, es algo modesto, limitado. En segundo lugar, lo dicho nos hace ver que la medicina goza de cierta autonomía, es decir,

que las acciones terapéuticas no pueden ser juzgadas, por ejemplo, por no haber producido efectos relacionados con el ordenamiento político del mundo. Lo que quiero ilustrar en las páginas que siguen es que esta autonomía no significa que la actividad médica sea éticamente neutra.

III. El problema de la neutralidad de la medicina

Aristóteles hace una pregunta que nos puede servir de punto de partida. ¿Quién es mejor médico: el que produce un daño a su paciente a sabiendas o el que lo hace inadvertidamente? La respuesta es clara: el que hace el mal sin querer puede ser muy buena persona, pero no es un buen médico porque no sabe suficiente medicina.[12] En cambio, para dañar adrede a un paciente es necesario saber medicina. En este sentido, ese individuo es mejor médico aunque sea peor hombre. Con este ejemplo, el filósofo griego ilustra la diferencia entre el mundo de la técnica (*póiesis*) y el de la praxis, entre el hacer y el obrar. En el campo de la técnica, basta con saber para ser un buen técnico, independientemente de cómo se utilice ese conocimiento. Distinto es en el terreno moral. Aquí no basta con saber: hay que hacer el bien. El que sabe lo bueno y no lo hace no es bueno, es un incontinente.[13]

¿Qué consecuencias tiene todo esto para el campo de la medicina? Si nos tomamos al pie de la letra la enseñanza aristotélica tendríamos que decir que se puede ser un excelente médico y al mismo tiempo una pésima persona, y en parte es verdad. Pero esto supone que la medicina es una técnica y sólo una téc-

12 *Cfr.*, por ejemplo, *EN* VI 5, 1140b22-23 en relación con *Met.* IX 2, 1046b4 ss., donde al tratar de las potencias racionales el Estagirita pone la medicina como ejemplo de potencia bidireccional, que puede usarse para curar, pero también para enfermar o matar. El ejemplo específico del médico, aunque Aristóteles lo tiene en mente con frecuencia, está tomado de Platón.

13 *Cfr. EN* VII, en donde Aristóteles discute la cuestión de la incontinencia.

nica. Y los lectores seguramente no estarán de acuerdo con esa afirmación. Por mi parte, pienso que Aristóteles tampoco pondría hoy ese ejemplo, o —de hacerlo— le introduciría algunos matices. Nos resistimos a pensar que los médicos que en el siglo XX han experimentado con prisioneros en los campos de concentración sean unos buenos médicos, por más que dominen a la perfección todos los tratados de medicina y puedan hacer descubrimientos dignos de un premio Nobel. Esto muestra que hoy le reconocemos a la medicina unas características que van más allá de la consideración técnica de que era objeto en tiempo de los griegos (en qué reside la diferencia no es cuestión que podamos tratar aquí). Es sorprendente que sea así precisamente en una época en que las técnicas médicas se han desarrollado más que nunca. Pero no es casual: el avance de las técnicas nos muestra por contraste la irreductibilidad de la medicina a la técnica. Hoy la medicina es mucho más que lo que era en la Atenas del siglo IV a. C.

El caso más interesante, empero, para ver que la medicina no es axiológicamente neutra está dado por la psiquiatría. En ella la distinción entre sano y enfermo dista de ser tan nítida como en otras especialidades. Esta distinción responde a una serie de parámetros que distan de ser neutrales. Hasta la más sencilla de las terapéuticas psiquiátricas sería imposible si el médico no tuviese una cierta idea del hombre y una concepción del bien humano. Las acciones terapéuticas buscan superar ciertos estados mentales y alcanzar otros, lo que necesariamente significa valorar, estimar unos como deseables y otros como dignos de ser evitados.

Algunos pueden eludir el problema de las valoraciones diciendo que la distinción entre sano y enfermo está dada por criterios estadísticos, por las convicciones dominantes en la comunidad científica, o por la disfunción que ciertas conductas o cuadros clínicos representan respecto de las expectativas sociales. Así, apoyados en esta base más o menos consensual, los médicos podrían realizar tratamientos incluso prescindiendo de la voluntad de sus pacientes.

Naturalmente, todos estos factores son importantes y dignos de consideración. El problema reside en que, al otorgarles el estatuto de respuesta única o prioritaria, se cae en problemas de legitimación más graves que aquellos que se pretenden resolver cuando se acude a la neutralidad científica. En efecto, ¿de dónde surge el deber de ser o comportarse como los demás?, ¿por qué tenemos que ser individuos "cómodos" para el sistema social? No basta con decir: porque los libros de medicina dicen que ésta y aquella son enfermedades y que deben ser tratadas de tal o cual manera. Como se ve, ninguna de estas cuestiones es neutra y ninguna de ellas puede ser resuelta sin mantener implícita o explícitamente una filosofía o, más específicamente, una antropología. No seré yo quien tenga que mostrar al lector que los libros de psiquiatría también son, en alguna u otra medida, libros de filosofía, especialmente aquellos que parten recomendando al médico que se atenga a los hechos y no interprete.

En las últimas décadas ha llegado a ser habitual el desenmascarar la raíz ideológica que está detrás del ideal de la ciencia libre de valores.[14] Esta ciencia es imposible sin el apoyo de ideas filosóficamente tan poco neutras como el dominio ilimitado del hombre sobre la naturaleza, el mito del progreso indefinido o la democracia entendida en términos liberales. Todas estas son ideas importantes, que han sido mantenidas por pensadores muy respetables, pero no pasan de ser una más entre las ideas que comparecen en la historia del pensamiento y no pueden asumirse sin una previa discusión.

IV. Las convicciones del médico

Lo visto nos lleva de nuevo al punto de partida. Si la medicina, al menos en lo que a la psiquiatría se refiere, dista de ser

14 Un valioso panorama de la discusión en Berti, E., "La racionalidad práctica entre la ciencia y la filosofía", *Ethos*, núms. 12-13, 1984-1985, pp. 61-77.

axiológicamente neutral, ¿cuáles son las filosofías que están detrás de los distintos modos de ejercer la medicina? La respuesta es difícil, pero cabe decir que —al menos en occidente— pueden ser reducidas a dos. De una parte está la tradición central, con su idea del hombre como animal racional y social, que se diferencia de los otros animales por su irreductibilidad a la pura materia, que está orientado a un destino trascendente y sometido no sólo a leyes físicas sino también a un orden moral. De otra parte están las diversas filosofías de la emancipación, que conciben al hombre ya como un momento en el conjunto de las relaciones o de los sistemas sociales, ya como un ente autónomo y aislado, en la línea del liberalismo de corte hedonista. Estas filosofías, en cierta medida, coinciden en la negación de la trascendencia, son reduccionistas en lo que a la relación entre espíritu y materia se refiere, y niegan la existencia de un orden moral objetivo.

Los matices son innumerables, pero cabe reconducir las diversas posturas a alguno de esos casos centrales. Pienso que del lado de la tradición central, con todas sus limitaciones, militan algunas ventajas dignas de ser consideradas. Entre ellas dos: primero, que nunca ha caído en la ilusión de la neutralidad en el conocimiento y acción humanos. Segundo, que permite educar a los jóvenes, curar a los enfermos y ordenar las conductas sociales con una cierta base de legitimación. Quien acepta un orden natural, unos ciertos principios de justicia a los cuales mayores y menores, gobernantes y gobernados, médicos y enfermos, están sujetos, no manipula. Quien niega esa realidad moral inevitablemente terminará por reducir la educación, la curación o el gobierno a la adaptación de los débiles, a los intereses de los poderosos. Cómo se conoce este orden y principios morales es una cuestión diferente, no fácil de resolver.

El hecho de que haya, al menos, algunas partes de la medicina que sean mucho menos asépticas desde el punto de vista moral de lo que uno podría pensar, nos lleva a un problema interesante, cual es el de la influencia de las convicciones personales

del médico en la aplicación de determinadas terapéuticas. Más de algún psiquiatra pretenderá huir de estos dilemas diciendo: "yo no impongo nada a nadie, sólo me limito a dar a cada uno de mis pacientes lo que me pide". Esto, en cierta medida, puede ser razonable y necesario siempre que no se exagere, pues en ese caso se caerá en la postura menos neutral de todas, la de aplicar terapéuticas y dar consejos sin ser conscientes de sus componentes morales. Además —tomada literalmente— esta actitud de prescindencia valorativa y de actuar limitándose a cumplir con los requerimientos del paciente es imposible, porque en muchos casos la enfermedad conlleva el no saber qué pedir, sino sólo presentar un genérico "¡por favor cúreme!".

Comparada con otras ramas de la medicina, la psiquiatría es especialmente compleja. Un brazo quebrado o un tumor no son más que eso, se curan y punto. Sin embargo, hay trastornos psicológicos que son el fruto de conductas que implican una autodestrucción del sujeto o una lesión de personas inocentes. En muchos de esos casos, el paciente no quiere una curación de fondo sino sólo una receta para salir del paso sin mayores molestias. Ya lo decía hace siglos Epicuro: no es bueno gozar de cualquier placer, ya que hay algunos que —por destruir las facultades sensoriales— impiden gozar de otros placeres mejores.[15] La medicina actual, en cierta medida, permite evadirse un tanto de las fronteras trazadas por Epicuro, al quitar los síntomas sin ir a las causas del malestar. En estas materias no resulta fácil establecer el límite. ¿Debe el psiquiatra limitarse a quitar del paciente los síntomas que lo hacen sentirse mal?, ¿o es su misión advertirle que esas manifestaciones dependen de algunas conductas que contrarían el bien humano? En los casos en los que está directamente involucrado el bien de terceros inocentes, parece claro que el médico no puede limitarse a administrar los

15 Es el problema que presenta el "placer de los disolutos". Sobre este tema: Epicuro, "Carta a Meneceo", 131, en *id.*, *Sobre el placer y la felicidad* (selección de textos a cargo de M. Boeri), Santiago, Editorial Universitaria, 1997, p. 45.

medicamentos que le permitan disminuir los remordimientos de conciencia a quienes, por ejemplo, se dedican a internar disidentes en campos de concentración, a promover limpiezas étnicas o a la explotación de menores (supuesto que tengan algo así como remordimientos). Pero ¿qué sucede en el resto de los casos? Si se acepta el principio socrático de que hacer el mal, cometer una injusticia, es una desgracia principalmente para quien así actúa, más que para su víctima,[16] cabría admitir un margen para el consejo del médico al paciente que se halla en esas circunstancias, siempre que quede claro que ese ofrecimiento es sólo eso, algo que se toma o se deja, y que está ligado a convicciones morales que, con buenas razones, mantiene el médico (aunque naturalmente no es la consulta el lugar adecuado para entrar en la fundamentación de las mismas).

Los límites no son claros. Baste con saber que, se actúe como se actúe, no se podrá escapar a una cierta valoración. Afortunadamente, en la práctica las cosas no son tan complicadas si el médico es una persona que inspira confianza al paciente, y éste se da cuenta de estar ante alguien que busca ayudarlo. En esos casos siempre cabe preguntar: "¿le gustaría que yo le dijese lo que yo querría que me dijeran si estuviera en su caso?". El médico que es capaz de respetar la decisión del paciente que dice "no", no debe tener miedo de ir más allá de lo estrictamente técnico cuando el paciente acepta recibir un consejo. Y al dar ese consejo, actuando como un médico bueno, no deja de ser un buen médico.

16 *Gorgias*, 469b.

ÍNDICE ANALÍTICO

A

B

C

D

E

F

G

H

M

N

O

P

R

S

T

U

V